

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE GEOGRAFÍA E HISTORIA
Departamento de Historia Antigua



**TEOLOGÍA POLÍTICA Y POLÉMICA
ANTIARRIANA EN LA ÉPOCA DE CONSTANCIO
II.**

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR
PRESENTADA POR

Almudena Alba López

Bajo la dirección de los doctores

Raúl González Salinero
Gonzalo Bravo Castañeda

Madrid, 2010

ISBN: 978-84-693-8782-5

© Almudena Alba López, 2010

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE GEOGRAFÍA E HISTORIA
Departamento de Historia Antigua



TEOLOGÍA POLÍTICA Y POLÉMICA ANTIARRIANA EN LA
ÉPOCA DE CONSTANCIO II

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR EUROPEO

PRESENTADA POR

Almudena Alba López

Bajo la dirección de los doctores

D. Raúl González Salinero
D. Gonzalo Bravo Castañeda

MADRID, 2010.



Nicenos alejandrinos partiendo al exilio. Miniatura del siglo IX recogida en C. Barberis, *Storia antica e medievale*, Casa Editrice G. Principato, Milán, 2001⁵ (= 1997), vol. 2, p. 451.

[*Spes*] *fiducia expectationis suae,*
praesentia quaeque ut nulla et incerta despicens,
futura uero ut aeterna et praesentia adprehendens.

Hilario de Poitiers, prefacio al *Liber*
aduersus Valentem et Vrsacius. (*Coll. ant. Par. B*
1, 2)

βλέπομεν γὰρ ἄρτι δι' ἐσόπτρου ἐν
αἰνίγματι, τότε δὲ πρόσωπον πρὸς
πρόσωπον· ἄρτι γινώσκω ἐκ μέρους, τότε δὲ
ἐπι γνῶσομαι καθὼς καὶ ἐπεγνώσθην.

1 Co 13, 12.

ÍNDICE

LISTA DE ABREVIATURAS	9
AGRADECIMIENTOS	13
INTRODUCCIÓN / INTRODUCTION	15
1. FUNDAMENTOS TEÓRICOS	49
1. 1. Caracterización del gobernante y del Estado	49
1. 2. <i>Lógos</i> , arrianismo y teoría política	75
1. 3. <i>Homooúsios</i> , nicensismo y teoría política	107
1. 4. La reelaboración del poder: razón de Estado y credo	121
2. EL GOBIERNO COMPARTIDO (337-350)	139
2. 1. Herencias constantinianas	139
2. 2. El problema de Atanasio de Alejandría	153
2. 3. Actividad sinódica y unificación.	181
2. 4. Hacia una reivindicación del primado romano	201
2. 5. Nicea y Occidente: la invención de un ideal	209
3. EL REINADO ÚNICO DE CONSTANCIO II (351-361)	219
3. 1. La situación de Occidente	219
3. 2. Recrudescimiento de la represión de Atanasio	237
3. 3. De Arlés a Milán: progresión del conflicto	243
3. 4. Exilio y represión	255
3. 5. El concilio de Sirmio de 357, ápice del conflicto	301
3. 6. El triunfo del ideal unificador: tiranía y <i>blasphemia</i> ..	311
3. 7. La contraofensiva polémica	325

a) Recuerdo de las persecuciones	336
b) Herejía y tiranía	343
c) La estupidez como generadora de maldad.....	351
d) Lobo con piel de cordero	356
e) Constancio el anticristo.....	360
f) La degradación de la Iglesia.....	362
3. 8. Ley, religión y política: la equiparación del obispo al aparato funcional del Estado.....	365
4. RESOLUCIÓN DE CONFLICTOS (361-363).....	375
4. 1. El concilio de Alejandría y el cisma de Antioquía (362)	375
4. 2. El cisma luciferiano	391
4. 3. Actividad postconciliar: la “extirpación de la herejía”	411
4. 4. Camino de Constantinopla.....	429
EPÍLOGO: El triunfo de la teología política nicena: Ambro- sio de Milán	447
CONCLUSIONES / CONCLUSIONS.....	455
APÉNDICES	477
FUENTES	499
BIBLIOGRAFÍA	515

LISTA DE ABREVIATURAS

<i>AHR</i>	<i>American Historical Review</i> . Washington.
<i>AJPh</i>	<i>American Journal of Philology</i> . Baltimore.
<i>AC</i>	<i>L'Antiquité Classique</i> . Lovaina.
<i>A&C</i>	<i>Antigüedad y Cristianismo</i> . Murcia.
<i>Aevum</i>	<i>Aevum. Rassegna di scienze storiche, linguistiche e filologiche</i> . Milán.
<i>AqLeg</i>	<i>Aquila Legionis</i> . Madrid.
<i>AnnSE</i>	<i>Annali di Storia dell'Esegesi</i> . Bolonia.
<i>Athenaeum</i>	<i>Athenaeum</i> . Pavía.
<i>AugStud</i>	<i>Augustinian Studies</i> . Villanova, Pennsylvania.
<i>Augustinianum</i>	<i>Augustinianum</i> . Roma.
<i>BAC</i>	<i>Biblioteca de autores cristianos</i> . Madrid.
<i>Bijdragen</i>	<i>Bijdragen</i> . Lovaina.
<i>BLE</i>	<i>Bulletin de Littérature Ecclésiastique</i> . Toulouse.
<i>Britannia</i>	<i>Britannia</i> . Londres.
<i>Byzantion</i>	<i>Byzantion</i> . Bruselas.
<i>ByzSlav</i>	<i>Byzantinoslavica</i> . Praga.
<i>Chiron</i>	<i>Chiron. Mitteilungen der Kommission für Alte Geschichte und Epigraphik des Deutschen Archäologischen Instituts</i> . Munich.
<i>ChHist.</i>	<i>Church History</i> . Berna.
<i>CPh</i>	<i>Classical Philology</i> . Chicago.
<i>CQ</i>	<i>Classical Quarterly</i> . Oxford.
<i>CCL</i>	<i>Corpus Christianorum, Series Latina</i> . Turnhout.

<i>CSEL</i>	<i>Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum.</i> Viena.
<i>DPAC</i>	<i>Diccionario patrístico y de la antigüedad cristiana.</i> Salamanca.
<i>DSp</i>	<i>Dictionnaire de Spiritualité.</i> París.
<i>DOP</i>	<i>Dumbarton Oak Papers.</i> Nueva York.
<i>E&Th</i>	<i>Église et Théologie. Bulletin trimestriel de la Faculté de Théologie protestante de Paris.</i> París.
<i>Faventia</i>	<i>Faventia.</i> Barcelona.
<i>GCS</i>	<i>Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte.</i> Leipzig-Berlín.
<i>Gerión</i>	<i>Gerión.</i> Madrid.
<i>Gregorianum</i>	<i>Gregorianum.</i> Roma.
<i>HSPh</i>	<i>Harvard Studies in Classical Philology.</i> Cambridge, Massachusetts.
<i>HTHR</i>	<i>Harvard Theological Review.</i> Cambridge, Massachusetts.
<i>HSPh</i>	<i>Harvard Studies in Classical Philology.</i> Cambridge, Massachusetts.
<i>Historia</i>	<i>Historia.</i> Wiesbaden.
<i>IThQ</i>	<i>Irish Theological Quarterly.</i> Kildare.
<i>JEChS</i>	<i>Journal of Early Christian Studies.</i> Baltimore.
<i>JEH</i>	<i>Journal of Ecclesiastical History.</i> Cambridge.
<i>JRS</i>	<i>Journal of Roman Studies.</i> Londres.
<i>JThS</i>	<i>Journal of Theological Studies.</i> Oxford.
<i>Lateranum</i>	<i>Lateranum.</i> Ciudad del Vaticano.
<i>Latomus</i>	<i>Latomus.</i> Bruselas.
<i>Lucentum</i>	<i>Lucentum.</i> Alicante.

<i>MAAR</i>	<i>Memoirs of the American Academy in Rome.</i> Roma.
<i>MCom</i>	<i>Miscelánea Comillas.</i> Madrid.
<i>MTh</i>	<i>Modern Theology.</i> Baltimore.
<i>MH</i>	<i>Museum Helveticum.</i> Basilea.
<i>Orpheus</i>	<i>Orpheus.</i> Catania.
<i>PG</i>	Migne. <i>Patrologia Series Graeca.</i> París.
<i>PL</i>	Migne. <i>Patrologia Series Latina.</i> París.
<i>Phoenix</i>	<i>Phoenix.</i> Toronto.
<i>Pyrenae</i>	<i>Pyrenae. Crónica arqueológica.</i> Barcelona.
<i>RBen</i>	<i>Revue Bénédictine.</i> Abadía de Maredsous. Bélgica.
<i>RE</i>	G. Pauly, G. Wissowa <i>et alii</i> (eds.), <i>Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft.</i> Stuttgart.
<i>RecAug</i>	<i>Recherches Augustiniennes.</i> París.
<i>RecSR</i>	<i>Recherches de Science Religieuse.</i> París.
<i>REAug</i>	<i>Revue des Études Augustinienes.</i> París.
<i>REByz</i>	<i>Revue des Études Byzantines.</i> París.
<i>RHE</i>	<i>Revue d'Histoire Ecclésiastique.</i> Lovaina.
<i>RIDA</i>	<i>Revue international des Droits de l'Antiquité.</i> Bruselas.
<i>RThL</i>	<i>Revue Théologique de Louvain.</i> Lovaina.
<i>RSA</i>	<i>Rivista di Storia Antica.</i> Messina.
<i>RSB</i>	<i>Ricerche Storico-Bibliche.</i> Bolonia.
<i>RSCI</i>	<i>Rivista di Storia della Chiesa in Italia.</i> Roma.
<i>RSR</i>	<i>Revue des Sciences Religieuses.</i> Estrasburgo.
<i>Salesianum</i>	<i>Salesianum. Periodicum internationale</i>

	<i>trimestre, editum a professoribus Pontificiae Studiorum Universitatis Salesianae. Roma.</i>
<i>Sefarad</i>	<i>Sefarad. Madrid.</i>
<i>SCh</i>	<i>Sources Chrétiennes. París.</i>
<i>SchTheol</i>	<i>Scripta Theologica. Pamplona.</i>
<i>SDHI</i>	<i>Studia et Documenta Historiae et Iuris. Roma.</i>
<i>SHHA</i>	<i>Studia Historica. Historia Antigua. Salamanca.</i>
<i>SMSR</i>	<i>Studi e Materiali di Scienze delle Religioni. Roma.</i>
<i>StudPat</i>	<i>Studia Patristica. Leiden.</i>
<i>StudRom</i>	<i>Studi Romani. Roma</i>
<i>TAPA</i>	<i>Transactions and Proceedings of the American Philological Assosiation. Berkeley (Ca.)</i>
<i>ThS</i>	<i>Theological Studies. Nueva York-Washington.</i>
<i>VetChr</i>	<i>Vetera Christianorum. Bari.</i>
<i>VChr</i>	<i>Vigilia Christiana. Leiden.</i>
<i>ZAC</i>	<i>Zeitschrift für Antikes Christentum. Berlín.</i>
<i>ZKG</i>	<i>Zeitschrift für Kirchengeschichte. Stuttgart.</i>
<i>ZKTh</i>	<i>Zeitschrift für Katholische Theologie. Viena.</i>
<i>ZNTW</i>	<i>Zeitschrift für die Neuetestamentliche Wissenschaft. Berlín.</i>

AGRADECIMIENTOS

El presente trabajo ha sido posible gracias al apoyo financiero e institucional del Ministerio de Educación que, a través de la concesión de una beca predoctoral (FPU AP0715-2005), me ha brindado la oportunidad de realizar mi tesis doctoral y disfrutar de las siempre necesarias estancias en centros extranjeros. A lo largo de éstas, he disfrutado del privilegio de realizar mi investigación tutelada por tres especialistas cuya impronta e influencia es, de alguna manera, visible en el resultado de mi trabajo. Es por esto que no puedo dejar de agradecer el apoyo que he recibido de estos tres tutores y de las instituciones en las que me acogieron generosamente: Emanuela Prinzivalli (Università degli Studi di Roma “La Sapienza”), Luis F. Ladaria (Pontificia Università Gregoriana de Roma) y Javier Arce (Université Charles de Gaulle 3 de Lille). De igual manera, no me puedo olvidar de la solícita ayuda de Chiara Tommasi Moreschini quien, junto con el siempre atento Javier Arce, fue la encargada de realizar el informe evaluador de esta tesis. Las útiles observaciones de ambos y su generosa disponibilidad han sido indispensables para la realización de este trabajo.

Asimismo, no puedo olvidarme de las instituciones y centros de investigación que han apoyado mi trabajo a lo largo de todos estos años. Entre ellos, el Instituto Diocesano de Filología Clásica y Oriental San Justino ocupa un lugar destacado, pues no sólo he disfrutado de sus instalaciones y fondos a lo largo del curso de mi investigación sino que he encontrado allí verdaderos amigos y compañeros, sin cuya ayuda, amistad y constante apoyo esta tesis no sería lo que es. Por esto, no puedo dejar de agradecer a su director, Patricio de Navascués; profesores de dicho Instituto, Manuel J. Crespo y Jesús Polo; de la Facultad de Teología San Dámaso, Jacinto González, Manuel Aroztegi y Juan José Ayán; secretaria, Marta Soto; alumnos, Jesús Manuel Santiago, Jesús García de León y Andrés Sáez y a todo el personal del Seminario Conciliar de Madrid, el haberme proporcionado todo su afecto y apoyo durante todos estos años. Tampoco quiero olvidarme de la Asociación Interdisciplinar de Estudios Romanos (AIER), que me brindó la

oportunidad de compartir mis primeros trabajos de investigación con mis compañeros, ni del Instituto Universitario de Ciencias de las Religiones de la Universidad Complutense de Madrid, donde he desarrollado mi labor doctoral.

No me puedo olvidar del incansable apoyo e inestimable ayuda de mi compañero, Miguel Moss, quien, a lo largo de todos estos años en los que se ha visto implicado en mi trabajo, me ha ayudado de manera incondicional y animado en los momentos de desesperación.

Por último, todo agradecimiento es pequeño comparado al que debo a mis directores Gonzalo Bravo y, especialmente, a Raúl González Salinero, de quien tanto he aprendido en lo humano y en lo académico y cuya paciencia he puesto tantas veces a prueba. Sin su gran generosidad, sin su magisterio y sin su constante ejemplo, este trabajo jamás habría visto la luz. Es a él, con sincera gratitud y afecto, a quien dedico este trabajo.

INTRODUCCIÓN

En la presente investigación, que constituye mi tesis doctoral, me propongo presentar la existencia de dos visiones del ejercicio del poder mediatizadas por su vinculación al arrianismo o al nicenismo respectivamente¹. Para ello, encuentro fundamental la explicación de la concepción que cada una de estas doctrinas tiene de los diferentes elementos teológicos que las nutre. No habría necesidad de justificar mi decisión si estos conceptos estuviesen hoy en día claros, asumidos y exentos de polémica. Por esto, precisamente, una comprensión y un desarrollo de las posturas teológicas de los protagonistas de mi estudio se me presenta como un punto crucial de la presente tesis, sin el cual sería

¹ A lo largo de mi discurso utilizaré el término “niceno” en contraposición al de “arriano” de modo preferente aunque no exclusivo. G. H. Williams, en “Christology and Church-State Relations” *ChHist* 20, 1951, p. 28, n. 29, indica (tras descartar “niceno”, “atanasiano” y “ortodoxo”) que el término más correcto para referirse a este bando es el de “católico”. No comparto la preferencia de Williams por este término que, lejos de denotar una facción “universal” es, asimismo, notoriamente ambiguo y propicio al equívoco. Por tanto, si bien considero que hasta el concilio de Constantinopla (381) se puede hacer uso del término “niceno” para referirse a esta realidad, “atanasiano” es un término idóneo para los años centrales del siglo IV y “ortodoxo”, en contraposición a la noción de “herejía”, es perfectamente válido cuando se entra en cuestiones concernientes a alteridad y mentalidades. J. T. Lienhard en “The Arian Controversy: Some Categories Reconsidered”, *ThS* 48, 1987, pp. 415-437, aboga por una revisión de toda la nomenclatura. Si bien opino que esta medida sería interesante, no hay que perder de vista las mentalidades y denominaciones propias de la época, factores que un excesivo rigorismo pueden desvirtuar. No obstante, la labor llevada a cabo en las dos últimas décadas concerniente a una adecuación de dichas categorías no se debe desdeñar, *vid.* R. Lyman, “A Topography of Heresy: Mapping the Rhetorical Creation of Arianism”, en M. R. Barnes y D. H. Williams (eds.), *Arianism after Arius: Essays on the Development of the Fourth-Century Trinitarian Conflicts*, Edimburgo, 1993, pp. 45-62; M. R. Barnes, “One Nature, One Power: Consensus Doctrine in Pro-Nicene Polemic”, *StudPatr* 29, 1997, pp. 205-223; M. R. Barnes, “The Fourth Century as a Trinitarian Canon” en L. Ayres y G. Jones (eds.), *Christian Origins: Theology, Rhetoric and Community*, Londres-Nueva York, 1998, pp. 47-67; G. Clark, *Christianity and Roman Society*, Cambridge, 2004, pp. 30ss; L. Ayres, *Nicaea and Its Legacy, An Approach to Fourth Century Trinitarian Theology*, Oxford, 2004, pp. 98-100 y 236-240; H. O. Maier, “Heresy, Households, and the Disciplining of Diversity”, en V. Burrus (ed.), *Late Ancient Christianity. A People’s History of Christianity*. Vol. 2. Minneapolis, 2005, pp. 214-221; C. Humfress, *Orthodoxy and the Courts in the Late Antiquity*, Oxford, 2007, pp. 217ss.

imposible comprender la trascendencia de la problemática presentada². No en vano, estos protagonistas, tanto los obispos como los emperadores y su personal afín, se hallaban profundamente imbuidos de las cuestiones religiosas de su época y, a fin de cuentas, teniendo presente que la mayoría de los sujetos de mi análisis son teólogos, es necesario comprender su modo de pensar, ya que éste marcará tanto su doctrina como su actuación en los diferentes conflictos ideológicos y políticos.

Por esto en esta investigación apuesto, como vía para elucidar la cuestión tratada, por un estudio pluridisciplinar en el que la reflexión histórica y el tratamiento habitual de las fuentes³ se conjugan con el estudio de las mentalidades en su contexto, la reflexión sobre las doctrinas cristianas del momento y la correcta comprensión del dogma, la patrística y la teoría política. Estas diferentes ramas no se toman aquí como meros auxiliares para el estudio propiamente histórico: las considero fundamentales, por sí mismas, para llevar a cabo este estudio en concreto y otros afines que pudieran darse debido a la naturaleza misma del objeto de análisis. Cualquier trabajo sobre los planteamientos ideológicos del Imperio Cristiano debe, necesariamente, contar con un sólido y solvente bagaje teológico, pues éste permitirá la adecuada comprensión de los diferentes elementos que, conjugados según el contexto estudiado, darán la clave para entender tanto las mentalidades como la ideología y el significado último de las acciones de los protagonistas de dicha época. No podemos escamotear la esencia misma del momento tratado ni perder de vista un instante la fuerte radicalización de las posturas a partir de la fase de la tolerancia⁴. La reflexión, no ya

² En este sentido, no puedo sino concordar con la exacta apreciación de J. Roldanus en *The Church in the Age of Constantine. The Theological Challenges*, Londres-Nueva York, 2006, p. 70, “Every student of the fourth century should take seriously the theological positions that were at stake, since they always express a particular understanding of the salvation through Christ, in connection with the cultural and spiritual transformations. The political and the doctrinal tracks are intertwined and often cross over one another. It would be a mistake to see the one as only a by-product of the other”.

³ En el apartado de Fuentes se pueden consultar las diferentes ediciones utilizadas así como las traducciones, en caso de que las hubiere, que se han empleado a lo largo de la elaboración de este trabajo. Las traducciones no consignadas en el aparato de Fuentes, son obra de la autora.

⁴ Sería interesante abrir un excursus sobre la concepción historiográfica de los

sobre el hecho religioso (asunto éste abstracto e irrelevante en el contexto presentado), sino sobre asuntos concretos que concernían directamente a la doctrina cristiana, es el punto de partida de todo estudio que pretenda, de una forma u otra, comprender el ejercicio del poder a partir de Constantino, e incluso el de todos aquellos monarcas que, a lo largo de la Historia, se han considerado (y han sido considerados) como tales “por la gracia de Dios”.

Es preciso tener en cuenta que, tanto la familia imperial como los diferentes miembros del clero, los pensadores y los hombres cultos, reflexionaban habitualmente sobre las Sagradas Escrituras y cuestiones puramente teológicas demandando y propiciando al mismo tiempo un

edictos de Milán (J. Vogt, *Constantin der Grosse und sein Jahrhundert*, Munich, 1960², pp. 168-169; M. V. Anastos, “The Edict of Milan (313): A Defence of Its Traditional Authorship and Designation”, *REB* 25, 1967, pp. 13-19; C. M. Odahl, *Constantine and the Christian Empire*, Nueva York, 2004, pp. 116-120; G. Clark, *Christianity and Roman Society*, Cambridge 2004, pp. 93-100). Sin embargo, encuentro que dicho excursus excede los límites de este trabajo y por ello tan sólo deseo apuntar aquí que algunos han considerado al Edicto de Restitución de Galieno (253-268) el verdadero inicio de la tolerancia del Imperio hacia los cristianos, encontrando que las persecuciones posteriores son hechos fortuitos que responden a la voluntad particular de unos individuos concretos (Diocleciano y otros tetrarcas menores subordinados a él) y no a la pauta marcada por Galieno en lo que a la política general del Imperio se refiere (*cfr.* Eus. *HE*, 7, 13 y 8, 23, 3). De acuerdo con esta postura, habría que hacer una revalorización de la persecución de Diocleciano y de los Edictos de Milán de 313. Constantino sería así un restaurador de la legítima política romana y no un innovador movido por intereses parciales. De esta manera, su singularidad y la de su dinastía consistiría en, además de tolerarlo, haber profesado el cristianismo. *Cfr.* G. H. Williams, “Christology and Church-State Relations” *ChHist* 20, 1951, p. 6; P. Siniscalco, “Gallieno imperatore”, *DPAC*, vol. 2, cols. 2050-2052 y A. H. Armstrong, “The Way and the Ways: Religious Tolerance and Intolerance in the Fourth Century A. D.”, *VChr* 38, 1984, pp. 4-5. Sin embargo, especialistas como S. A. Takács, siguiendo a L. DeBlois, *The Policy of the Emperor Gallienus*, Leiden, 1976, pp. 175-185, esp. 178-179, afirma que Galieno favoreció al cristianismo con el fin de encontrar apoyos entre las clases populares en el contexto de su oposición a las elites aristocráticas romanas (*vid.* su “Confusión en la Tierra, paz en los Cielos. Galieno y los cristianos”, en E. Muñiz Grijalvo y R. Urías Martínez (eds.), *Del Coliseo al vaticano. Claves del cristianismo primitivo*. Sevilla, 2005, pp. 153-154 e *Idem*, *The Construction of Authority in Ancient Rome and Byzantium. The Rethoric of Empire*, Cambridge, 2009, p. 94), por lo que su acción no se podría considerar, en ningún caso, análoga a la llevada a cabo por Constantino y Licinio en 313.

intenso debate sobre estas materias⁵. En efecto, el debate religioso estaba al cabo de la calle y el emperador, como sumo gestor de los designios de sus dominios, no era, ni mucho menos, indiferente al signo de su tiempo en tanto que, además, consideraba la gestión de los asuntos de la Iglesia como una prerrogativa más de su liderazgo⁶. Esto es, si cabe, más evidente cuando de lo que se trata es de la comprensión de una serie de presupuestos en determinados momentos y situaciones de la Historia, es decir, de una historia de las doctrinas y de un pensamiento religioso imbricado en su época que tienen una profunda influencia en el desarrollo de los acontecimientos. Con esto desearía subrayar el valor insoslayable del estudio profundo de las doctrinas y del dogma, sin el cual, en mi opinión, cualquier indagación que se emprenda sobre esta problemática está abocada al más objetivo y clamoroso fracaso.

Si dejamos de lado la forma para adentrarnos en el contenido de lo que se va a exponer, se observará que el problema tratado excede, no obstante, el marco dado por el propio título que propongo. Efectivamente, las causas de los fenómenos que analizaré para el largo mandato de Constancio II hunden sus raíces en situaciones anteriores y por esto creo oportuno contextualizar mis objetivos partiendo de los inicios mismos del problema. Del mismo modo, estos procesos no finalizarán con la muerte

⁵ G. F. Gianotti y A. Pennacini, *Società e comunicazione letteraria di Roma antica*, Turín, 1986, pp. 263-271; J. Arce, “La educación del emperador Constancio II”, *L’Antiquité Classique* 48, 1979, pp. 67-81; M. Banniard, Viva voce. *Communication écrite et communication orale du IV^e au V^e siècle en l’Occident latin*, París, 1992, pp. 67ss. y 87ss; G. Cavallo. “Libros y público a fines de la Antigüedad”, en G. Cavallo (dir.), *Libros, editores y público en el Mundo Antiguo. Guía histórica y crítica*, Madrid, 1995, pp. 109ss; C. Sotinel, “La circulation d’infomation dans les Églises”, en L. Capdetrey y J. Nelis-Clément (eds.), *La circulation de l’information dans les états antiques*, Burdeos, 2006, pp. 184-188.

⁶ M. Michaels Mudd, “The Arian Policy of Constantius II and Its Impact on Church-State Relations in the Fourth Century Roman Empire”, *Byzantine Studies* 6, 1979, pp. 95-111; M. Humphries, “In nomine Patris: Constantine the Great and Constantius II in Christological Problem”, *Historia* 46, 1997, pp. 448-451; H. A. Drake, *Constantine and the Bishops. The Politics of Intolerance*, Baltimore, 2000, pp. 178-187; P. Just, *Imperator et episcopus. Zum Verhältnis von Staatsgewalt und christlicher Kirche zwischen dem ersten Konzil von Nicaea (325) und dem ersten Konzil von Konstantinopel (381)*, Stuttgart, 2003, pp. 21-41; G. Dagron, *Emperador y sacerdote. Estudio sobre el “cesaropapismo” bizantino*, Granada, 2007. pp. 335-341.

del emperador y se prolongarán según el caso hasta el concilio de Constantinopla (381) y la actividad de personajes como Juliano II o Ambrosio de Milán. Por esto he creído conveniente seguir la huella de los problemas más ilustrativos y pertinentes, por lo que, en los casos considerados periféricos o marginales, el seguimiento no será completo. Pese a comenzar la reflexión en fases anteriores y terminar en los albores de concilio de Constantinopla de 381, he escogido como objeto de estudio la época de Constancio II porque es en esta fase donde se observan, de modo más fidedigno, los problemas que suscitó la decisión de Constantino de hacer del cristianismo una *religio licita* y el progresivo favorecimiento de la misma en los inicios de la década de los años 30 del siglo IV. La existencia de diversas doctrinas dentro de la propia religión cristiana estimula una pugna por la primacía que dinamiza, a su vez, la reflexión sobre las prerrogativas del poder civil en los asuntos de orden eclesiástico. El largo reinado de Constancio II es, en este sentido, el marco ideal para examinar el dinámico proceso en el que el cristianismo se ve envuelto, que va desde una tolerancia inicial hacia la exclusividad en época teodosiana. Por otra parte, el escaso interés que ha suscitado este periodo (pese a ser clave para comprender no sólo el papel desempeñado por la religión cristiana en el nuevo modelo político de los Segundos Flavios, sino la creación de ciertas figuras del poder que tendrán una extraordinaria vigencia durante la Edad Media, occidental y bizantina) obliga a tratarlo de forma minuciosa⁷.

⁷ Así, en la reciente obra de S. A. Takács, *The Construction of Authority in Ancient Rome and Byzantium*, Cambridge, 2009, la autora (¡inexplicablemente!) no dedica espacio alguno al sujeto de estudio propuesto durante el gobierno de Constancio II, quien, por otra parte, ha sido objeto de trabajos enfocados al análisis de aspectos muy concretos (como los trabajos de G. Ventura da Silva, *Reis, santos e feiticeiros. Constâncio II e os fundamentos místicos da basileia (337-361)*, Vitória, 2003, enfocado en la concepción trascendental de la idea de realeza; el trabajo de S. Laconi, *Costanzo II. Ritratto di un imperatore eretico*, Roma, 2004, centrado en el discurso luciferiano contra el emperador, o el de P. Barceló, *Konstantius II und seine Zeit*, Stuttgart, 2004, que ignora por completo los aspectos religiosos) o se difumina hasta desaparecer en estudios relativos a los conflictos habidos durante su reinado, como si no tuviese parte alguna en el origen y desarrollo de los mismos. Es el caso de las obras dedicadas al estudio de la polémica arriano-nicena, en las que las disposiciones e intereses imperiales parecen no haber tenido influencia alguna sobre los designios de los protagonistas implicados, presentados de manera engañosa como ajenos a

Asimismo, se otorgará un protagonismo especial al conflicto niceno-arriano, entendido como principal dinamizador y propiciador de esta nueva teología política inaugurada bajo el reinado de Constantino y asumida, con las modificaciones pertinentes, por los emperadores posteriores. El arrianismo, por su propio contenido dogmático, facilita una determinada concepción del poder político que choca frontalmente con el pensamiento niceno al respecto. Por ello, no se trata sólo de una cuestión religiosa, puesto que la adscripción de un dirigente a una u otra opción define su modo de concebir y ejercer el poder. En otras palabras, el arrianismo, por el tratamiento que hace de la divinidad, favorece el ejercicio de un poder absoluto y otorga al dirigente unas capacidades que el niceno niega, ya que en el primer caso no existe ningún tipo de traba entre Dios y el monarca mientras que en el segundo, la autoridad del obispo y la ley de Dios actúan entre uno y otro para prevenir un uso espurio del poder por parte del dirigente⁸. De igual modo, la decidida búsqueda de una concordia doctrinal entre las diferentes opciones cristianas, expresada en un único credo oficial, será para el emperador el objetivo primordial a conseguir en tanto que le permite gestionar su control sobre el Imperio de un modo absoluto y por todos admitido y es, al tiempo, expresión de su *pietas*, en tanto que alcanza la concordia de la Iglesia⁹.

Debemos entender el conflicto a través de dos categorías de pensamiento, la política y la religión, que se han visto envueltas en lucha a lo largo de la historia del Imperio romano. La religión había sido considerada como un componente más de la vida pública y como un instrumento del gobierno. Roma nunca había sido exclusivista en materia

las vicisitudes del poder cuando, en realidad, la oposición arriana sufrida por estos personajes estaba patrocinada por el poder político.

⁸ E. Peterson, *El monoteísmo como problema político*, pp. 80-82; M. Scattola, *Teología política*, Bolonia, 2007, pp. 41-48; S. Laconi, *Costanzo II*, pp. 95-96.

⁹ El elemento político de la religión era, en este sentido, más importante que el propiamente doctrinal o litúrgico. Véase, F. Vittinghoff, "Staat, Kirche und Dynastie beim Tode Konstantins", en O. Reverdin y B. Grange (eds.), *L'Église et l'Empire au IV^e siècle*, Vandoeuvres-Ginebra, 1989, pp. 16-22; J. Fernández Ubiña, *Cristianos y militares. La Iglesia antigua ante el ejército y la guerra*, Granada, 2000, p. 97.

de religión, pero la entrada del cristianismo plantea una serie de cuestiones que fuerzan el cambio de la actitud política hacia lo religioso¹⁰. Este cambio, como sabemos, no estuvo exento de crisis.

El escrúpulo religioso cristiano entraba en conflicto con el concepto de “emperador divino” a quien rendir pleitesía¹¹. Del lado romano, esta postura fue tenida por impía y les resultaba ilustrativa del posicionamiento cristiano contra la sacralidad imperial sobre la que atentaban, cometiendo al mismo tiempo, una grave falta cívica, pues la ofensa al Estado constituía delito de lesa majestad¹². Sacrilegio y delito se

¹⁰ P. Barceló, “Reflexiones sobre el tratamiento de las minorías religiosas por parte del Emperador romano: Trajano y los cristianos”, en C. Rabassa y R. Stepper (eds.), *Imperios sacros, monarquías divinas*, Castellón de la Plana, 2002, pp. 57-62; G. Clark, *Christianity and Roman Society*, pp. 39-41; R. González Salinero, *Las persecuciones contra los cristianos en el Imperio romano*, Madrid, 2005, pp. 11-13.

¹¹ Tert. *Apol.*, 28, 2, [...] *formati estis ab eisdem utique spiritibus, ut nos pro salute imperatoris sacrificare cogatis, et imposita est tam uobis necessitas cogendi, quam nobis obligatio periclitandi.* (“[...] vosotros habéis sido adiestrados ciertamente por los mismos espíritus para obligarnos a sacrificar por la salud del emperador; a vosotros os ha sido impuesta la necesidad de obligarnos; a nosotros la obligación de arrostrar los peligros.”); *Idem*, 32, 2, *Sed et iuramus, sicut non per genios caesarum, ita per salutem eorum, quae est augustior omnibus geniis [...] nos iudicium dei suspicimus in imperatoribus, qui gentibus illos praefecit.* (“Pero también juramos, no por los genios de los Césares sino por su salud, que es más augusta que todos los genios [...] Nosotros respetamos en los emperadores el juicio de Dios, que los puso al frente de los pueblos”)-donde explica que los cristianos juran por la salvación del emperador y no por el emperador en sí. *Vid.* F. Millar, “The Imperial Cult and the Persecutions”, en O. Reverdin (ed.), *Le culte des souverains dans l’empire romain*, Vandoeuvres-Ginebra, 1973, pp. 145-175; G. W. Bowersock, “The Imperial Cult. Perception and Resistance”, en E. P. Sanders (ed.), *Jewish and Christian Self-Definition*, vol. 3. *Self-Definition in Graeco-Roman World*, Londres, 1983, pp. 171-182; J. C. Fredouille, “Tertullien et l’empire”, *REA* 19, 1984, pp. 111-131; R. Braun, “Christianisme et pouvoir impérial d’après Tertullien” en *Approches de Tertullien. Vingt-six études sur l’auteur et l’oeuvre (1955-1990)*, París, 1992, pp. 57-66; H. Inglebert, *Les Romains chrétiens face à l’histoire de Rome. Histoire, christianisme et romanités en Occident dans l’Antiquité tardive (III^e-V^e siècles)*, París, 1996, pp. 79-103; F. Zuccotti, *Il giuramento nel mondo giuridico e religioso antico. Elementi per uno studio comparatistico*, Milán, 2000, pp. 91-92; D. Rankin, “Tertullian and the Imperial Cult”, *StudPatr*, 34, 2001, pp. 204ss.; L. Ciccolini, “Leges ac disciplina memor: le chrétien face a aux persécutions chez Cyprien de Carthage”, *Camenuiae* 2, 2008, pp. 1-2.

¹² Tert. *Apol.*, 29, 1 y 4-5, [...] *et ita nos crimini maiestatis addicite, si angeli aut daemones, substantia pessimi spiritus, beneficium aliquod operantur, si perdit conseruant,*

unen en un solo punto connotando y denotando negativamente la resistencia del cristiano a rendirse al culto imperial.

Tertuliano, especialmente después de su adscripción al montanismo, afirmaba que la sola idea de un César cristiano suponía una contradicción ya que el hecho de que Cristo rechazase el reino terreno invalidaba esta autoridad¹³. Todo poder y dominio secular son, en suma,

si damnati liberant, si denique, quod in conscientia uestra est, mortui uiuos tuentur [...] ideo enim committimus in maiestatem imperatorum, quia illos non subicimus rebus suis, quia non ludimus de officio salutis ipsorum, qui eam non putamus in manibus esse plumbatis! sed uos religiosi, qui eam quaeritis ubi non est, petitis a quibus dari non potest, praeterito eo, in cuius est potestate, insuper debellatis, qui eam sciunt petere, qui etiam possunt impetrare, dum sciunt petere! (“[...] atribuirnos a nosotros crimen de lesa majestad, si los ángeles o los demonios, espíritus pésimos por naturaleza, producen algún beneficio: si siendo ellos perdidos, salvan; si, siendo ellos condenados, libran; si, siendo ellos muertos, protegen a los vivos, como creéis en lo íntimo de vuestra conciencia [...] ¡Así pues, ofendemos a la majestad de los emperadores porque no nos sometemos a sus cosas, porque no jugamos con su salud, los que no consideramos que ella esté en manos modeladas con plomo! ¡Ah, pero vosotros sí sois religiosos, vosotros que la buscáis donde no está, la pedís a aquellos que no la pueden dar, olvidándoos de aquel que la tiene en su poder, más aún, perseguís a los que saben pedirla, que también pueden obtenerla, precisamente porque saben pedirla!”).

¹³ Tert. *Idol.*, 18, 6, *Si potestatis ius quoque nullum ne in suos quidem exercuit, quibus sordidus ministerio functus est, si regem denique fieri conscius sui regni refugit, plenissime dedit formam suis dirigendo omni fastigio et suggestu quam dignitatis quam potestatis.* (“[Habla de Cristo], Si Él no ejerció su poder ni siquiera ante sus seguidores, entre los que desempeñó un humilde ministerio, y si, en definitiva, se negó a ser nombrado rey, aun siendo consciente de su propio reino, nos dio en cambio plenamente su propio ejemplo: ser indiferente al orgullo y a la vestimenta así como a la dignidad del poder.”) y *Apol.*, 21, 24, [...] *sed et Caesares credidissent super Christo, si aut Caesares non essent necessarii saeculo, aut si et Christiani potuissent esse Caesares.* (“[...] pero también los césares habrían creído en Cristo si, o los césares no fueran necesarios al Imperio, o si también los cristianos hubiesen podido ser Césares”). Según G. H. Williams, “Christology and Church-State”, p. 4, Constantino se dio cuenta de esta contradicción y es por esto que no quiso recibir el bautismo. *Cfr. Jn* 18, 36, *Respondit ei Iesus: Regnum meum non est de hoc mundo: si de hoc mundo esset regnum meum, ministri mei utique certarent ut non traderer Iudaeis: nunc autem regnum meum non est hinc.* (ἀπεκρίθη Ἰησοῦς· ἡ βασιλεία ἡ ἐμὴ οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ κόσμου τούτου· εἰ ἐκ τοῦ κόσμου τούτου ἦν ἡ βασιλεία ἡ ἐμὴ, οἱ ὑπηρέται οἱ ἐμοὶ ἠγωνίζοντο [ἂν] ἵνα μὴ παραδοθῶ τοῖς Ἰουδαίοις· νῦν δὲ ἡ βασιλεία ἡ ἐμὴ οὐκ ἔστιν ἐντεῦθεν.) (“Respondió Jesús: mi Reino no es de este mundo. Si mi Reino fuese de este mundo, mi gente habría combatido para que no fuese entregado a los judíos; pero mi Reino no es de aquí”). Nótese cuidadosamente que la mención del César cristiano en Tertuliano se refiere a su obra contra Marción, correspondiente a la nota siguiente.

ajenos y contrarios a Dios, a lo que se une el hecho de que el Evangelio invalida la fidelidad a dos amos: es imposible servir a Dios y al César al mismo tiempo porque el hombre pertenece (está sometido) a Dios¹⁴. Siguiendo esta misma tesis, Tertuliano proclama el rechazo a toda vinculación del cristiano al emperador ni al ordenamiento romano aseverando que el cristiano sólo reconoce un Estado universal, el mundo¹⁵. El pensamiento del africano es sintomático de una época de cambios en la que, finalmente, Constantino dará el paso de abandonar el sistema de la *Romanitas* por una alianza con Cristo que consideraba más auspiciosa para su proyecto político¹⁶.

El ideario cristiano del que se va a revestir el ejercicio y la idea misma de poder comienza a configurarse a raíz de la época de la tolerancia sin abandonar la aportación de los siglos pasados pero centrándose en la figura totalizadora del monarca, que asume un protagonismo central en el nuevo esquema propuesto por los obispos de su propio círculo. Será uno de esos obispos cortesanos quien ofrezca las claves maestras de este dinámico proceso de construcción ideológica: la principal obra de Eusebio de Cesarea, llamada a tener no sólo una gran

¹⁴ Tert. *Adu. Marc.*, 4, 38, 3, *Reddite quae Caesaris caesari, et quae sunt dei deo. Quae erunt dei? Quae similia sunt denario Caesaris; imago scilicet et similitudo eius. Hominem igitur reddi iubet creatori, in cuius imagine et similitudo et nomine et materia expressus est.* (“Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios. ¿Cuáles deberían ser, entonces, las cosas de Dios? Las que son como la moneda del César: la propia imagen y semejanza de Dios. Así pues, este mandamiento significa que se debe devolver el hombre al Creador, pues Éste hizo materia su imagen, semejanza y nombre”).

¹⁵ Tert. *Apol.*, 38, 3: *At enim nobis ab omni gloriae et dignitatis ardore frigentibus nulla est necessitas coetus, nec ulla magis res aliena quam publica. Vnam omnium rem publicam agnoscimus, mundum.* (“Pero nosotros, indiferentes a toda gloria y dignidad, no tenemos ninguna necesidad de formar partido; nada hay tan ajeno a nosotros como la política. Reconocemos una única república para todos, el mundo”).

¹⁶ La adscripción a la religión “correcta” comporta una retribución en forma de victoria. Constantino, guiado por Lactancio y Eusebio de Cesarea, se imbuje de una ideología de carácter cristiano que coloca en la base de su programa político. Así, encontramos en los discursos programáticos de éstos y otros ideólogos las mismas correlaciones entre *pietas*, favor divino, *felicitas* y *uictoria*. Véase F. Heim, “L’influence exercée par Constantin sur Lactance: sa théologie de la victoire”, en J. Fontaine y M. Perrin (eds.) *Lactance et son temps. Recherches actuelles. Actes du IV^e colloque d’études historiques et patristiques. Chantilly 21-23 septembre 1976*, París, 1978, pp. 56-60.

trascendencia sino una muy dilatada permanencia en el tiempo, es precisamente la creación de lo que R. Farina llamó la “primera teología política del cristianismo”¹⁷. Para elaborar su ideario, el obispo de Cesarea se inspira en Orígenes, quien en *Contra Celso* había apuntado ya, como lo hicieran ya en su día Clemente de Roma (*I Epist. Cor.*, 61, 1-2) o Justino (*Apol.*, I, 17), la necesidad de rezar por la salvación y la victoria del emperador¹⁸, y en las reflexiones tertulianas del *Apologeticum*, principalmente aquélla de la utilidad del cristiano para el Imperio¹⁹. El cristiano es útil para el gobernante porque reza al Dios verdadero por la salvación y la paz del Imperio, prerrogativa ésta exclusiva de quien profesa la religión cristiana debido a que su Dios es quien crea y destruye las estructuras de poder²⁰.

Constancio II recoge el ideario de su padre al respecto, dispuesto a

¹⁷ R. Farina, *L'Impero e l'Imperatore cristiano in Eusebio di Cesarea. La prima teologia politica del cristianesimo*, pp. 9ss. Véase también, E. Peterson, *El monoteísmo como problema político*, pp. 82ss.

¹⁸ Orig. *C. Cels.*, 8, 73, Εἰ οὖν τοῦτ' εὐλόγως γίνεται, πόσῳ μᾶλλον ἄλλων στρατευομένων καὶ οὗτοι στρατεύονται ὡς ἱερεῖς τοῦ θεοῦ καὶ θεραπευταί, καθαρὰς μὲν τηροῦντες τὰς δεξιὰς ἀγωνιζόμενοι δὲ διὰ τῶν πρὸς θεὸν εὐχῶν ὑπὲρ τῶν δικαίως στρατευομένων καὶ ὑπὲρ τοῦ δικαίως βασιλεύοντος, ἵνα τὰ ἐναντία πάντα καὶ ἐχθρὰ τοῖς δικαίως πράττουσι καθαιρεθῇ. (“Ahora bien, si esto se hace razonablemente, con cuanta más razón, cuando otros salen a campaña, luchan también los cristianos como sacerdotes y servidores de Dios, manteniendo puras sus diestras, luchando con sus oraciones a Dios a favor de los que hacen guerra justa y a favor del emperador que impera con justicia, a fin de que sea destruido todo lo que es contrario y adverso a los que obran con justicia”).

¹⁹ Tert. *Apol.*, 30, 4, [...] *christiani [...] precantes sumus semper pro omnibus imperatoribus [...] quaecumque hominis et caesaris uota sunt*. (“[...] los cristianos [...] suplicamos siempre por todos los emperadores; pedimos para ellos [...] todo cuanto es deseo del hombre y de César”).

²⁰ *Idem*, 26, 1, *Videte igitur, ne ille regna dispenset, cuius est et orbis qui regnatur, et homo ipse regnat; ne ille uices dominationum temporibus in saeculo ordinarit, qui ante omne tempus fuit, qui saeculum corpus temporum fecit; ne ille ciuitates extollat aut deprimat, sub quo fuit sine ciuitatibus aliquando gens hominum*. (“Atended: el que dispensa los reinos, ¿no es aquel a quien pertenece el orbe en que se reina y el mismo hombre que reina?, el que regula las vicisitudes de los imperios ordenando a cada uno su tiempo en el fluir de los siglos, ¿no es aquel que existió antes de todo tiempo, que hizo el tiempo de la suma de todos los siglos?, ¿no es quien levanta y hunde las ciudades aquél a quien estuvo sometido el género humano cuando aún no había ciudades?”). Sobre este particular, *vid.* principalmente G. Puente Ojea, *Ideología e Historia. La formación del cristianismo como fenómeno ideológico*, Madrid, 2001⁸, pp. 249ss.

llevar a cabo una línea continuista en los asuntos de gestión eclesiástica²¹. Sin embargo, la situación que hereda es, con mucho, distinta a la que vivió Constantino, pues se enfrenta a una poderosa disensión en materia religiosa que había dividido a los cristianos en dos bandos fácilmente extrapolables a las dos partes del Imperio. Constancio se mostró más favorable hacia el arrianismo, debido a que esta doctrina, acentuando la esencia monoteísta de la fe al negar la divinidad de Cristo y resquebrajar el dogma trinitario, afirma la divinidad única de Dios-Padre, quien, siguiendo las tesis de Eusebio de Cesarea, es el homólogo natural del emperador en el cielo²². Estas circunstancias unidas al largo gobierno exclusivo sobre la parte oriental del Imperio, habían hecho que Constancio se imbuyese de arrianismo hasta el punto de querer extenderlo posteriormente sobre el Occidente tras el asesinato de Constante.

La Iglesia pro-nicena se opuso frontalmente a la idea de un soberano cristiano ejerciendo las funciones de un obispo por un motivo de *libertas ecclesiae* y de defensa de la religión desde un punto de vista teológico y dogmático. Para ello, serán muchos los que comiencen a propugnar la no injerencia del poder temporal en los asuntos de la Iglesia,

²¹ Sobre la recepción del legado constantiniano y su continuidad, *vid.* Ch. Pietri, “La politique de Constance II: un premier ‘cesaropapisme’ ou *l’imitatio Constantini*?”, en O. Reverdin y B. Grange, *L’Église et l’Empire au IV^e siècle*, Vandoeuvres-Ginebra, 1989, pp. 116-127; P. Barceló, *Constantius II und seine Zeit*, pp. 46-57; C. M. Odahl, *Constantine*, pp. 263-267 y S. Laconi, *Costanzo II*, pp. 67-69.

²² G. H. Williams ha sintetizado magistralmente en un solo párrafo los motivos por los cuales el arrianismo es la opción religiosa idónea para el ejercicio del poder absoluto: “We shall see that among the Arians the biblical and the early Christian ambivalence in respect to the state was easily converted into an uncritically positive evaluation of the Imperial *pólis* and that among them. Hellenistic ideas of kingship recovered an important place in an outwardly Christian frame, for Arianism could accomodate itself more readily than Catholicism to the assimilation of pagan conceptions of kingship and more lavishly compensate the ruler for relinquishing purely pagan attributes and honors” (en “Christology and Church-State”, p. 5). No obstante, la postura de Williams (que hace del arrianismo el fundamento del cesaropapismo y del nicenismo la raíz de la reivindicación de las libertades eclesiásticas) no está exenta de críticas, siendo la más directa la de P. Beskow, *Rex gloriae. The Kingship of Christ in the Early Church*, Uppsala, 1962, pp. 313-319, donde manifiesta que no se puede considerar a Eusebio de Cesarea un pensador cristiano plenamente arriano, tal y como indica S. Laconi en *Costanzo II*, p. 15, n. 13.

sobre todo a raíz del concilio de Sárdica de 343, donde encontramos la primera reacción explícita y de conjunto contra la intromisión ilícita del poder civil en los asuntos de la Iglesia²³. Las represalias contra esta nueva actitud, cada vez más pujante, se traducen en un incremento de la represión por parte del emperador que alcanza su punto álgido en la década central del siglo IV²⁴.

²³ Hil. *Coll. ant. Par.* B 1, 1-2, *prouideat et decernat clementia tua, ut omnes ubique iudices, quibus prouinciarum administrationes creditae sunt, ad quos sola cura et sollicitudo publicorum negotiorum pertinere debet, a religiosa se obseruantia abstineant neque posthac praesumant atque usurpent et putent se causas cognoscere clericorum et innocentes homines uariis afflictationibus, minis, uiolentia, terroribus frangere atque uexare.* (“Que Tu Clemencia provea y ordene que todos los jueces de todas partes, a los que les están confiadas las administraciones de las provincias, a quienes debe competer la única preocupación y cuidado de los asuntos públicos, se abstengan del acecho a lo religioso y además de esto, las causas de los clérigos, no las asuman ni se sirvan de ellas ni piensen en instruirlos y en quebrantar y vilipendiar a hombres inocentes a base de persecuciones, amenazas, violencia y amedrentamientos”). Cfr. Athan. *Hist. ar.*, 52 y *Apol. c. ar.*, 36. Vid. C. J. Hefele y H. LeClercq, *Histoire des Conciles*, 1-2, París, 1907, pp. 737-749; H. Hess, *The Early Development of Canon Law and the Council of Serdica*, Oxford, 2002, pp. 179-200.

²⁴ Especialmente tras el concilio de Milán de 355 y las consecuencias que se derivaron del mismo, como los exilios de las principales figuras que se destacaron en su lucha contra el emperador como Lucifer de Cagliari o Hilario de Poitiers, quien fue sentenciado en Béziers en 356. Atanasio de Alejandría acusó, asimismo, el golpe del exilio en 356. Vid. L. A. Speller, “A Note on Eusebius of Vercelli and the Council of Milan”, *JThS*, 36, 1985, pp. 157ss; W. H. C. Frend, “The Church in the Reign of Constantius II (337-361): Mission-Monasticism-Worship”, en O. Reverdin y B. Grange (eds.), *L'Église et l'Etat au IV^e siècle*, Vandoeuvres-Ginebra, 1989, pp. 73ss; D. H. Williams, “A Reassessment of the Early Career and Exile of Hilary of Poitiers” *JEH*, 42, 1991, pp. 202ss; T. D. Barnes, “Hilary of Poitiers on his Exile”, *VigChr*, 46, 1992, pp. 129ss; P. Burns, “Hilary of Poitiers’ Road to Béziers: Politics or Religion?” *JEChS*, 2, 1994, pp. 273ss; P. Siniscalco, “Gli imperatori romani e il cristianesimo nel IV secolo”, en J. Gaudemet, P. Siniscalco y G. L. Falchi (eds.), *Legislazione imperiale e religione nel IV secolo*, Roma, 2000, pp. 100-103; K. Rosen, “Lucifer von Cagliari und Constantius II. Ein Beitrag zur Quellenkritik” en Laconi S. (ed.), *La figura e l'opera di Lucifero di Cagliari. Una rivisitazione. Atti del I Convegno Internazionale, Cagliari, 5-7 dicembre, 1996*. Roma, 2001, pp. 63ss; C. Beckwith, “The Condemnation and Exile of Hilary of Poitiers at the Synod of Béziers (c.e. 356)” *JEChS*, 13, 2005, pp. 221ss; A. Alba López, *Príncipes y tiranos. Teología política y poder imperial en el s. IV d.C.* Madrid, 2006, pp. 72-88; *Idem*, “Oposición y exilio. Constancio II y la querrela contra los atanasianos” en G. Bravo y R. González Salinero (eds.), *Formas y usos de la violencia en el mundo romano. Actas del IV Coloquio de la AIER*. Signifer, Madrid, 2007, pp. 245ss; *Idem*, “*Exsulo non autem crimine*,

El bando silenciado no tardará en hacerse con una serie de defensas de muy diverso tipo. Principalmente, encontramos que el recurso a las Escrituras, a la exégesis de las mismas, se configura como uno de los más importantes elementos defensivos contra los intereses del poder y su injerencia en los asuntos de la Iglesia. Debido a esto, aparecerán realzados una serie de pasajes bíblicos que se revelarán de gran importancia a medida que evolucionen las divergencias. La prestigiosa figura de Constantino se ve cuestionada y mancillada en esta fase del conflicto, siempre en el contexto de la polémica, por más de uno de los protagonistas. El viraje en la actitud del emperador respecto a los arrianos es examinado ahora y traído oportunamente a colación por los opositores del hijo. Así, Hilario de Poitiers se refiere a Constantino en términos poco amables con el fin de provocar a Constancio:

Pues ese padre tuyo, artífice de la muerte humana, te ha enseñado a ganar sin obstáculos, a degollar sin espada, a perseguir sin cubrirse de infamia, a odiar sin tener siquiera sospechas, a mentir sin conocimiento, a confesar sin fe, a adular sin bondad y a hacer uno su voluntad sin manifestar sus intenciones²⁵.

He aquí uno de los puntos sobre los que el pictaviense va a teorizar de modo recurrente: la falta de sinceridad en las convicciones propias. La imagen del lobo con piel de cordero (*Mt* 7, 15) se convierte en un referente evangélico típico de Hilario ya desde sus primeros inicios como teólogo, pues esta imagen se halla en sus principales obras²⁶. Es, además, sintomático del convencimiento del obispo acerca de que el poder

sed factione. El proceso contra Hilario de Poitiers y su manipulación política”, en G. Bravo y R. González Salinero (eds.), *Corrupción en el Mundo Romano. Actas del V Coloquio de la AIER*. Signifer, Madrid, 2008, pp. 277ss.

²⁵ Hil. *In Const.*, 8, *Sed haec ille pater tuus artifex humanarum mortium docuit uincere sine contumacia, iugulare sine gladio, persequi sine infamia, odire sine suspicione, mentiri sine intelligentia, profiteri sine fide, blandiri sine bonitate, agere quod uelles, nec manifestare quae uelis*.

²⁶ Este pasaje evangélico se cita en. Hil. *In Matt.*, 6, 4 y 5; *Coll. Ant. Par.* A, IV 1, 4 y 9 y en *In Const.*, 1, 10 y 11, entre otros. Remito al lector al apartado 7 d) para un mayor desarrollo de este motivo.

temporal no es necesario para salvaguardar la integridad de la Iglesia pues, tal y como afirma de modo contundente, los apóstoles, por ejemplo, no sólo no contaron con la protección del Estado sino que además sufrieron persecución y martirio²⁷.

Más drástico que Hilario de Poitiers, Lucifer de Cagliari, tomará a Atanasio de Alejandría como estandarte de la causa nicena por la que él mismo sufrió exilio y represión. Largo tiempo minusvalorado, la crítica reciente ha hecho de la figura y la obra del obispo calaritano un referente esencial en el estudio de la polémica antiarriana²⁸. Sus duros ataques a Constancio II y a su modo de ejercer el gobierno llenan, en mi opinión y sin temor a exagerar, el vacío teórico que media entre la reflexión teológico-política de Tertuliano, Lactancio y Eusebio, y aquella que

²⁷ Hil. C. Aux., 3 (cfr. Hch 5, 40ss.), *Ac primum miserari licet nostrae aetatis laborem, et praesentium temporum stultas opiniones congemiscere, quibus patrocinari Deo humana creduntur, et ad tuendam Christi Ecclesiam ambitione saeculari laboratur. Oro vos, episcopi qui hoc esse vos creditis, quibusnam suffragiis ad praedicandum Evangelium apostoli usi sunt? quibus adjuti potestatibus Christum praedicaverunt, gentesque fere omnes ex idolis ad Deum transtulerunt? Anne aliquam sibi assumebant e palatio dignitatem, hymnum Deo in carcere inter catenas et post flagella cantantes?* (“Es necesario aborrecer la decadencia de nuestra época y lamentarse juntos por las estúpidas opiniones de hoy en día, según las cuales se cree que son las realidades humanas las que sostienen el poder de Dios y que la protección de la Iglesia de Cristo se debe a favores mundanos. Os pregunto a vosotros, obispos que sostenéis esta tesis ¿con qué protección contaron los apóstoles para anunciar el Evangelio?, ¿ayudados de qué poder temporal predicaron a Cristo y guiaron a la gente de la idolatría a Dios?, ¿recibieron acaso algún cargo honorífico palaciego cuando cantaban himnos a Dios en la cárcel, encadenados después de haber recibido latigazos?”).

²⁸ De entre la abundante bibliografía que está apareciendo estos últimos años, destaco por el momento las obras más relevantes por su excelencia o actualidad: M. Simonetti, “Appunti per una storia dello scisma luciferiano”, *Atti del Convegno di studi religiosi sardi. Cagliari 24-26 maggio, 1962*, Padua, 1963, *passim*; F. Heim, “*Invenies te esse hodie (D. Athan. II, 16)*”, *Constance II l’hérétique et les rois idolâtres chez Lucifer de Cagliari*, en *Rois et reines de la Bible au miroir des Pères, Cahiers de Biblia Patristica* 6, Estrasburgo, 1999, pp. 141-159; G. Corti *Lucifero di Cagliari. Una voce nel conflitto tra chiesa e impero alla metà del IV secolo*, Milán, 2004.; S. Laconi *Costanzo II. Ritratto di un imperatore eretico*, Herder, Roma, 2004; A. Alba, “El cisma luciferiano” en G. Bravo y R. González Salinero (eds.), *Minorías y sectas en el mundo romano. Actas del III coloquio de la AIER*, Madrid Signifer, 2006, pp. 177-192 e *Idem*, “Oposición y exilio. Constancio II y la querrela contra los atanasianos”, pp. 245-262 y J. Pérez Mas, *El cisma luciferiano. Un intento de reconstrucción histórica*, Roma, 2008.

realizarán Ambrosio de Milán y, ya de modo posterior, Agustín de Hipona. La estridencia del sardo, debida a su indignación y muchos padecimientos, no debería empañar el calado de su representativa obra, pues en ella es donde encontramos las líneas maestras de la contestación al poder abusivo e, incluso, inicuo.

G. H. Williams, en una contribución esencial para este debate, explicó con gran claridad la raíz fundamental del problema al afirmar que la disposición del cristiano de acatar los designios del César depende de cuál sea su consideración de Cristo como Dios y de los mandatos de Jesús como divinos²⁹. Es decir, demostró que la cristología resulta sumamente relevante y esclarecedora para dilucidar los problemas políticos en el seno del conflicto niceno-arriano³⁰. El mismo autor señala que al manifestar que su reino no es de este mundo³¹, el *Lógos* encarnado somete la autoridad de Pilato (trasunto del gobierno temporal y del Imperio) a la potestad de su dominio y que, con gran celeridad, teólogos como Orígenes³² e Ireneo de Lyon³³ colocaron al Imperio romano bajo la

²⁹ G. H. Williams, “Christology and Church-State”, p. 3.

³⁰ *Idem*, p. 9: “That Christology, in the broadest sense of the word, was a matter of political concern in the fourth century needs, of course, no demonstration”.

³¹ *Jn 18, 36, Respondit ei Iesus: Regnum meum non est de hoc mundo: si de hoc mundo esset regnum meum, ministri mei utique certarent ut non traderer Iudaeis: nunc autem regnum meum non est hinc.* (ἀπεκρίθη Ἰησοῦς· ἡ βασιλεία ἡ ἐμὴ οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ κόσμου τούτου· εἰ ἐκ τοῦ κόσμου τούτου ἦν ἡ βασιλεία ἡ ἐμὴ, οἱ ὑπηρέται οἱ ἐμοὶ ἠγωνίζοντο [ἄν] ἵνα μὴ παραδοθῶ τοῖς Ἰουδαίοις· νῦν δὲ ἡ βασιλεία ἡ ἐμὴ οὐκ ἔστιν ἐντεῦθεν.) (respondió Jesús: “Mi Reino no es de este mundo. Si mi Reino fuese de este mundo, mi gente habría combatido para que no fuese entregado a los judíos; pero mi Reino no es de aquí”).

³² Orig. *C. Cels.*, 8, 75, Ἡμεῖς δὲ ἐν ἐκάστη πόλει ἄλλο σύστημα πατρίδος κτισθὲν λόγῳ θεοῦ ἐπιστάμενοι τοὺς δυνατοὺς λόγῳ καὶ βίῳ ὑγιεῖ χρωμένους ἄρχειν ἐπὶ τὸ ἄρχειν ἐκκλησιῶν παρακαλοῦμεν, οὐκ ἀποδεχόμενοι μὲν τοὺς φιλάρχους βιαζόμενοι δὲ τοὺς διὰ πολλὴν μετριότητα τὴν κοινὴν φροντίδα τῆς ἐκκλησίας τοῦ θεοῦ μὴ βουλομένους προπετῶς ἀναδέξασθαι (“Nosotros, empero, sabemos que en cada ciudad hay otro sistema de patria, fundado por el *Lógos* de Dios, y exhortamos a gobernar las iglesias a los poderosos por su palabra y vida sana. No aceptamos a los ambiciosos, y forzamos, en cambio, a los que por exceso de modestia no quieren cargar con la general solicitud de la Iglesia de Dios”).

³³ Ir. *Adu. haer.*, 5, 24, 1, *Sicut ergo in principio mentitus est, ita et in fine mentiebatur dicens*: Haec omnia mihi tradita sunt, et cui volo do ea. *Non enim ipse determinavit huius saeculi regna, sed Deus* [...], (“[El diablo] Igual que mintió al principio,

autoridad del propio *Lógos*³⁴. Es, en suma, en la valoración de lo que se le debe dar al César³⁵ donde radica el problema, puesto que, si de lo que se trata es de retribuir a un César cristiano, el conflicto de lealtades con Cristo o con la propia Iglesia es insoslayable³⁶.

En cualquier caso, es preciso indicar aquí que el tratamiento de la cuestión resulta sustancialmente diferente en el periodo preniceno que en el postniceno. Sobre el primero, que excede con creces el objeto y tema del presente trabajo, se harán las referencias que, por ser necesarias, resulten oportunas por sí mismas y como elemento esclarecedor de las teorías y argumentos de los Padres postnicenos. La doctrina de Arrio y aquélla de sus seguidores será, de igual modo, convenientemente expuesta y estudiada a la luz de la cuestión principal: su derivación a la teoría política y al ejercicio mismo del poder. Desgraciadamente, la escasez de los textos de Arrio conservados obliga a trasladar las suposiciones a un plano mucho más especulativo que en el caso niceno³⁷.

Efectivamente, podemos deducir tanto por lo que se nos dice como por lo que se omite, pero sin olvidar nunca la alta aportación polémica de

mentía también al fin con las palabras: *Todo esto me fue dado, y a quien yo quiero se lo doy* (Lc 4, 6). Pues no definió él los reinos de este mundo, sino Dios [...]”).

³⁴ G. H. Williams, “Christology and Church-State”, p. 3.

³⁵ Mt 22, 21, *Dicunt ei: Caesaris. Tunc ait illis Iesus: Reddite quae sunt Caesaris, Caesari; et quae Dei sunt, Deo.* (λέγουσιν αὐτῷ· Καίσαρος. τότε λέγει αὐτοῖς· ἀπόδοτε οὖν τὰ Καίσαρος Καίσαρι καὶ τὰ τοῦ θεοῦ τῷ θεῷ.) (Respondieron: “del César.” Entonces les dijo: “Pues lo del César devolvédsele al César, y lo de Dios, a Dios”).

³⁶ Sobre la relación entre el poder constituido y la religión reflexiona Ch. Bryan en su obra *Render to Caesar. Jesus, the Early Church, and the Roman Superpower*, Oxford, 2005, pp. 41-47. El autor propone otro punto de vista, centrado explícitamente en la manera en la que las enseñanzas de Jesús suponen, en cierta medida, un reto para la figura del súbdito cristiano.

³⁷ El *corpus* textual arriano latino es muy breve: un comentario pseudo-origeniano de los tres primeros capítulos de Job (PG 17, 371-522), *cfr.* M. Meslin, *Les ariens d'Occident*, Paris, 1967, 201-226; M. Simonetti, *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica*, Roma, 1985, pp. 312-313; *Opus Imperfectum in Matthaeum* (PG 56, 611-946), M. Meslin, *op cit.*, pp. 150-182; M. Simonetti, “Note sull’*Opus Imperfectum in Matthaeum*” *Studi Medievali* 10 (1969), pp. 1-84 y “Per una retta valutazione dell’*Opus imperfectus in Matthaeum*”, *VetChr* 8 (1971), pp. 87-97; F.W. Schlatter, “The Autor of the *Opus imperfectus in Matthaeum*”, *VChr*, 42 (1988), pp. 364-375; R. Gryson, reúne valiosos textos en *Scripta Arriana Latina*, CCL 87 Turnhout, 1982.

los escritos apologéticos nicenos del periodo y una posible manipulación en los documentos arrianos con objeto, caso de ser así, de dotar de argumentos en contra a los propios nicenos, suposición legítima que es conveniente tener en cuenta a la hora de afrontar el trabajo con éstos y otros documentos.

INTRODUCTION

Throughout this work of research, which constitutes my doctoral thesis, I intend to present the existence of two visions of the exercise of power, conditioned by their connection to either Arianism or Nicenism, respectively¹. Thus, I find it essential to explain the way in which each one of these doctrines conceives the different theological elements which fuel them; this would hardly be necessary if, nowadays, these concepts were clear, accepted and free from controversy. And this is precisely why understanding and developing the theological postures of the main characters in my study is a crucial point in my thesis, without which it

¹ Throughout my discourse I shall mainly use the term “Nicene” as opposed to “Arian,” though not exclusively. G. H. Williams, in “Christology and Church-State Relations”, *ChHist* 20, 1951, p. 28, n. 39, indicates (after having set aside “Nicene”, “Athanasian” and “Orthodox”) that the most proper term for this faction is “Catholic”. I do not share Williams’ preference for this term, which, far from describing a “universal” faction is also notoriously ambiguous and prone to causing confusion. Therefore, even though I consider that, until the Council of Constantinople, one can use the term “Nicene” to refer to this reality, “Athanasian” would be the ideal term for the middle years of the fourth century, and “Orthodox,” as opposed to the notion of “heresy,” is perfectly valid when treating questions of otherness and mindsets. J. T. Lienhard, in “The Arian Controversy: Some Categories Reconsidered”, *ThS* 48, 1987, pp. 415-437, is in favour of a revision of all the nomenclature. Even though I consider that this measure would be interesting, we must keep the mindsets and denominations of the period in mind, factors which may be distorted by excessive rigorism. Nevertheless, the work which has been carried out during the past two decades on the formalization of these categories has been considerable, see R. Lyman, “A Topography of Heresy: Mapping the Rhetorical Creation of Arianism”, in M. R. Barnes and D. H. Williams (eds.), *Arianism after Arius: Essays on the Development of the Fourth-Century Trinitarian Conflicts*, Edinburgh, 1993, pp. 45-62; M. R. Barnes, “One Nature, One Power: Consensus Doctrine in Pro-Nicene Polemic”, *StudPatr* 29, 1997, pp. 205-223; M. R. Barnes, “The Fourth Century as a Trinitarian Canon” in L. Ayres and G. Jones (eds.), *Christian Origins: Theology, Rhetoric and Community*, London-New York, 1998, pp. 47-67; G. Clark, *Christianity and Roman Society*, Cambridge, 2004, pp. 30ff.; L. Ayres, *Nicaea and It’s Legacy, An Approach to Fourth Century Trinitarian Theology*, Oxford, 2004, pp. 98-100 and 236-240; H. O. Maier, “Heresy, Households, and the Disciplining of Diversity”, in V. Burrus (ed.), *Late Ancient Christianity. A People’s History of Christianity*. Vol. 2. Minneapolis, 2005, pp. 214-221; C. Humfress, *Orthodoxy and the Courts in the Late Antiquity*, Oxford, 2007, pp. 217ff.

would be impossible to understand the relevance of the questions raised². It is indeed worth noting that these historical personalities, both the bishops and the emperors, along with their followers were deeply imbued with the religious questions of their time, and, furthermore, considering that most of the subjects of my analysis were theologians, it is important to understand their way of thinking, as it has influenced both their doctrine and their behaviour throughout various ideological and political conflicts.

This is why, in my present attempt to shed light on the matter, I have chosen a pluridisciplinary approach in which historical research and the study of primary sources is entwined with the study of mentalities in their own context, as well as an analysis of Christian doctrine at the time and a correct understanding of dogma, patrology and political theory. I do not hold these different branches to be mere auxiliaries to a purely historical study; rather, I consider them to be fundamental, in their own right, in order to conduct this particular study as well as similar works of research due to the subject at hand. Any research on the ideological basis of the Christian Empire must necessarily have a solid working knowledge of theology, as this will allow an adequate comprehension of the different elements which, in their own context, hold the key to understanding the thought, ideology and the meaning of the actions of the main actors of the time. We shouldn't minimize the importance of the very essence of the time period in question, or ignore the radicalization of positions that took place after the beginning of the period of tolerance³. Whereas religion,

² In this aspect, I must agree with J. Roldanus' accurate assessment in *The Church in the Age of Constantine. The Theological Challenges*, London-New York, 2006, p. 70, "Every student of the fourth century should take seriously the theological positions that were at stake, since they always express a particular understanding of the salvation through Christ, in connection with the cultural and spiritual transformations. The political and the doctrinal tracks are intertwined and often cross over one another. It would be a mistake to see the one as only a by-product of the other".

³ It would be interesting to open a slight digression on the historiographical conception of the edicts of Milan (J. Vogt, *Constantin der Grosse und sein Jahrhundert*, Munich, 1960, pp. 168-169; M. V. Anastos, "The Edict of Milan (313): A Defence of its Traditional Authorship and Designation", *REB* 25, 1967, pp. 13-19; C. M. Odahl, *Constantine and the Christian Empire*, New York, 2004, pp. 116-120; G. Clark, *Christianity and Roman Society*, Cambridge, 2004, pp. 93-100). Nevertheless, I find that

broadly, is an abstract subject which is irrelevant in the present context, to consider the concrete matters which directly concern Christian doctrine is the necessary basis for any study aimed at understanding the exercise of power from Constantine onwards, as well as in all monarchs who have considered themselves to reign “by the grace of God”.

It is also necessary to keep in mind that the imperial family, the clergy, as well as thinkers and men of learning often reflected upon the Holy Scriptures and on purely theological questions, both demanding and offering an intense debate on the matter⁴. Indeed, the religious debate was

this digression would far exceed the boundaries of this study, and I therefore would like to simply point out that some have considered the Edict of Restitution of emperor Gallienus (253-268) to be the true beginning of tolerance in the Empire towards Christians, considering that later persecutions were isolated events which responded to the particular will of some individuals (Diocletian and several lesser Tetrarchs) and not to that which was established by Gallienus in what concerns the Empire’s policy (*cfr.* Eus. *HE*, 7, 7, 13 and 8, 23, 3). According to this position, therefore, there should be a reassessment of Diocletian’s persecution and of the Edicts of Milan in 313. Constantine would thus be a restorer of the legitimate Roman policy, and not an innovator moved by partial interests. Thus, his singularity and that of his dynasty would be that of not only tolerating Christianity, but of having professed it, as well. *Cfr.* G. H. Williams, “Christology and Church-State Relations” *ChHist* 20, 1951, p. 6; P. Siniscalco, “Gallieno imperatore”, *DPAC*, vol. 2, cols. 2050-2052 and A. H. Armstrong, “The Way and the Ways: Religious Tolerance and Intolerance in the Fourth Century A. D.”, *VChr* 38, 1984, pp. 4-5. Nevertheless, specialists such as S. A. Takács, following L. DeBlois, *The Policy of the Emperor Gallienus*, Leiden, 1976, pp. 175-185, esp. 178-179, affirms that Gallienus favoured Christianity in order to obtain support from the lower classes in the context of his opposition to the Roman aristocratic elites (*vid.* His “Confusión en la Tierra, paz en los Cielos. Galieno y los cristianos”, in E. Muñiz Grijalvo and R. Urías Martínez (eds.), *Del Coliseo al vaticano. Claves del Cristianismo primitivo*, Seville, 2005, pp. 153-154 and *Idem*, *The Construction of Authority in Ancient Rome and Byzantium. The Rethoric of Empire*, Cambridge, 2009, p. 94); his contribution should not, therefore, be considered to be analogous to that carried out by Constantine and Licinius in 313.

⁴ G. F. Gianotti and A. Pennacini, *Società e comunicazione letteraria di Roma antica*, Turin, 1986, pp. 263-271; J. Arce, “La educación del emperador Constancio II”, *L’Antiquité Classique* 48, 1979, pp. 67-81; M. Banniard, *Viva voce. Communication écrite et communication orale du IV^e au V^e siècle en l’Occident latin*, Paris, 1992, pp. 67ff. y 87ff; G. Cavallo. “Libros y público a fines de la Antigüedad”, in G. Cavallo (dir.), *Libros, editores y público en el Mundo Antiguo. Guía histórica y crítica*, Madrid, 1995, pp. 109ff; C. Sotinel, “La circulation d’information dans les Églises”, in L. Capdetrey and J. Nelis-Clément (eds.), *La circulation de l’information dans les états antiques*, Bordeaux, 2006, pp. 184-188.

omnipresent, and the emperor, as the supreme manager of his domains, was by no means indifferent to the sign of the times, as, furthermore, he considered the management of the Church as but another prerogative of his leadership⁵. This is particularly manifest when considering certain assumptions throughout History, and, in particular, in the history of doctrines and of religious thought understood in its own context which have had a profound influence on how events took place. I would therefore like to emphasize the fundamental importance of a deep study of doctrine and dogma, without which, in my opinion, any enquiry into this subject is unlikely to be successful.

Moving on towards the content of my research, it is worth noting that the problem I am treating goes beyond the title I have chosen. Indeed, the causes for the phenomena that I shall analyze throughout the long reign of Constantius II go back to previous events and that is why I consider it important to contextualize the object of my study by analyzing the root of the problem. Likewise, these processes did not end with the emperor's death, and prolonged themselves until the Council of Constantinople and the activities of characters such as Julian II or Ambrose of Milan. Thus, I intend to trace the most illustrative and pertinent problems, and, therefore, I will study those cases which are considered to be marginal or peripheral less exhaustively. Despite beginning my study in previous phases and ending it on the threshold of the Council of Constantinople in 381, I have chosen the reign of Constantius II because it is in this phase in which the problems caused by Constantine's decision to make Christianity a *religio licita*, and the way in which he favoured it increasingly during the decade of 330, are the most visible. The existence of several doctrines within Christianity itself

⁵ M. Michaels Mudd, "The Arian Policy of Constantius II and Its Impact on Church-State Relations in the Fourth Century Roman Empire", *Byzantine Studies* 6, 1979, pp. 95-111; M. Humphries, "In nomine Patris: Constantine the Great and Constantius II in Christological Problem", *Historia* 46, 1997, pp. 448-451; H. A. Drake, *Constantine and the Bishops. The Politics of Intolerance*, Baltimore, 2000, pp. 178-187; P. Just, *Imperator et episcopus. Zum Verhältnis von Staatsgewalt und christlicher Kirche zwischen dem ersten Konzil von Nicaea (325) und dem ersten Konzil von Konstantinopel (381)*, Stuttgart, 2003, pp. 21-41; G. Dagron, *Emperador y sacerdote. Estudio sobre el "cesaropapismo" bizantino*, Granada, 2007, pp. 335-341.

stimulated a struggle for primacy which, in turn, made thought on the prerogatives of civil power in Church matters all the more dynamic. Constantius II's long reign is, in this aspect, an ideal framework for a study of the dynamic process in which Christianity was involved, which went from an initial tolerance to exclusivity in Theodosius' time. Furthermore, the scarce interest which this period has generated (despite being the key to understanding not only the role played by Christianity in the Constantinian dynasty's new political model, but also the creation of certain figures of power which would remain alive during the Middle Ages, both Byzantine and Western) warrants a thorough study⁶.

Likewise, the Nicene-Arian conflict will be given due attention as the main driving force behind this new political theology, inaugurated under the reign of Constantine and adopted, with some modifications, by later emperors. Arianism, due to its own dogmatic content, allows for a certain conception of political power which is incompatible with Nicene thought. Therefore, it is not only a religious question, since the adscription of a ruler to one option or the other defines his way of conceiving and exerting power. In other words, Arianism, in the way it focuses divinity, favours the exercise of absolute power and grants the ruler with certain powers which the Nicene denies, as, with the former, there is no obstacle between God and the monarch, whereas with the latter the authority of the bishop and the law of God act between one and

⁶ Thus, in the recent work of S. A. Takács, *The Construction of Authority in Ancient Rome and Byzantium*, the author – inexplicably – doesn't treat the subject of his study during the reign of Constantius II, who, on the other hand, has been the subject of works focused on the analysis of very concrete aspects (such as the works of G. Ventura da Silva, *Reis, santos e feiticeiros. Constâncio II e os fundamentos místicos da basileia (337-361)*, Vitória, 2003, focused on the transcendental conception of the idea of royalty; the work of S. Laconi, *Costanzo II. Ritratto di un imperatore eretico*, Rome, 2004, focusing on the Luciferian discourse against the emperor, or that of P. Barceló, *Konstantius II und seine Zeit*, Stuttgart, 2004, which completely ignores religious aspects) or is minimized to the point of disappearance in studies on the conflicts during his reign, as if it were not a part of the Arian-Nicene polemic in which the Imperial interests and dispositions do not seem to have had an influence on the plans of the actors involved, presented from a skewed perspective as characters foreign to the vicissitudes of power, when, in reality, the Arian opposition suffered by these characters was backed by the political power.

the other in order to prevent a spurious use of power by the ruler⁷. Likewise, the search for doctrinal harmony between the different Christian options, expressed in one official creed, was also a vital goal for the emperor as it allowed him to manage his control over the empire in an absolute and uncontested manner, and it is, at the same time, the expression of his *pietas*, as it manages to create harmony within the Church⁸.

We must understand the conflict through two categories of thought, politics and religion, which have been in perpetual combat throughout the history of the Roman Empire. Religion had been considered to be one aspect more of public life and as an instrument of the government. Rome had never been exclusivist in terms of religion, but the entry of Christianity raised a series of questions which forced a change in the attitude of politics towards religion⁹. This change, as we know, was not exempt from crisis.

Christian religious scruple conflicted with the concept of a divine emperor to which one must pay tribute¹⁰. On the Roman side, this

⁷ E. Peterson, *El monoteísmo como problema político*, pp. 80-82; M. Scattola, *Teologia politica*, Bologna, 2007, pp. 41-48; S. Laconi, *Costanzo II*, pp. 95-96.

⁸ The political element of religion was, in this way, far more important than the doctrinal or liturgical aspects. See, F. Vittinghoff, "Staat, Kirche und Dynastie beim tode Konstantins", in O. Reverdin and B. Grange (eds.), *L'Église et l'Empire au IVème siècle*, Vandoeuvres-Geneva, 1989, pp. 16-22; J. Fernández Ubiña, *Cristianos y militares. La Iglesia antigua ante el ejército y la guerra*, Granada, 2000, p. 97.

⁹ P. Barceló, "Reflexiones sobre el tratamiento de las minorías religiosas por parte del Emperador romano: Trajano y los cristianos", in C. Rabassa y R. Stepper (eds.), *Imperios sacros, monarquías divinas*, Castellón de la Plana, 2002, pp. 57-62; G. Clark, *Christianity and Roman Society*, pp. 39-41; R. González Salinero, *Las persecuciones contra los cristianos en el Imperio romano*, Madrid, 2005, pp. 11-13.

¹⁰ Tert. *Apol.*, 28, 2, [...] *formati estis ab eisdem utique spiritibus, ut nos pro salute imperatoris sacrificare cogatis, et imposita est tam uobis necessitas cogendi, quam nobis obligatio periclitandi*. ("[...] you have been trained by the very spirits to force us to sacrifice for the health of the emperor, and you have been given the need to force us; to us, the obligation to face dangers"); *Idem*, 32, 2, *Sed et iuramus, sicut non per genios caesarum, ita per salutem eorum, quae est augustior omnibus geniis [...] nos iudicium dei suspicimus in imperatoribus, qui gentibus illos praefecit*. ("But we also swear, not by the genii of the Caesars, but for his health, which is more august than all the genii [...] We respect in the emperors the judgement of God, who placed them at the head of the

position was considered impious and held to be illustrative of Christian opposition to imperial sacrality which they attacked, committing, at the same time, a severe civic offense, as the offense to the State was considered to be a crime of lèse majesté¹¹. Sacrilege and crime therefore united on this point, connoting and denoting Christian resistance to the Imperial Cult in a negative light.

Tertullian, especially after his adscription to montanism, stated that the very idea of a Christian Caesar was a contradiction due to the fact

peoples.”) where he explains that Christians swear for the emperor’s salvation, and not for the emperor himself. See F. Millar, “The Imperial Cult and the Persecutions”, in O. Reverdin (ed.), *Le culte des souverains dans l’empire romain*, Vandoeuvres-Geneva, 1973, pp. 145-175; G. W. Bowersock, “The Imperial Cult. Perception and Resistance”, in E. P. Sanders (ed.), *Jewish and Christian Self-Definition*, vol. 3. *Self-Definition in Graeco-Roman World*, London, 1983, pp. 171-182; J. C. Fredouille, “Tertullien et l’empire”, *REA* 19, 1984, pp. 111-131; R. Braun, “Christianisme et pouvoir impérial d’après Tertullien” in *Approches de Tertullien. Vingt-six études sur l’auteur et l’œuvre (1955-1990)*, Paris, 1992, pp. 57-66; H. Inglebert, *Les Romains chrétiens face à l’histoire de Rome. Histoire, christianisme et romanités en Occident dans l’Antiquité tardive (III^e-V^e siècles)*, Paris, 1996, pp. 79-103; F. Zuccotti, *Il giuramento nel mondo giuridico e religioso antico. Elementi per uno studio comparatistico*, Milán, 2000, pp. 91-92; D. Rankin, “Tertullian and the Imperial Cult”, *StudPatr*, 34, 2001, pp. 204ff.; L. Ciccolini, “*Leges ac disciplina memor*: le chrétien face a aux persécutions chez Cyprien de Carthage”, *Camenulae* 2, 2008, pp. 1-2.

¹¹ Tert. *Apol.*, 29, 1 y 4-5, [...] *et ita nos crimini maiestatis addicite, si angeli aut daemones, substantia pessimi spiritus, beneficium aliquod operantur, si perdit conseruant, si damnati liberant, si denique, quod in conscientia uestra est, mortui uiuos tuentur [...] ideo enim committimus in maiestatem imperatorum, quia illos non subicimus rebus suis, quia non ludimus de officio salutis ipsorum, qui eam non putamus in manibus esse plumbatis! sed uos religiosi, qui eam quaeritis ubi non est, petitis a quibus dari non potest, praeterito eo, in cuius est potestate, insuper debellatis, qui eam sciunt petere, qui etiam possunt impetrare, dum sciunt petere!* (“[...] to attribute to us the crime of lese majesté, if the angels or the daemons, produce some benefit; if, being lost, they save; if, being condemned, free; if, being dead, they protect the living, as you believe deep in your conscience [...] Thus, we offend the emperors’ majesty because we do not submit to their things, because we do not play with his health, those of us who do not consider it to be in hands made of lead! But you are religious, you who seek where it is not, who ask to those who cannot give, forgetting about he who has it in his power, and, furthermore, you persecute those who know how to ask for it, and who can also obtain it, precisely before they know how to ask for it!”)

that Christ, by refusing the earthly reign, invalidated this authority¹². All secular power and domination are, therefore, foreign and contrary to God, to which we may join the fact that the Gospel invalidates loyalty to two masters: it is impossible to serve God and Caesar at the same time, because man belongs (is submitted) to God¹³. Following this line of thought, Tertullian proclaims the refusal to accept all link between Christians and the emperor or to Roman ordainment, stating that the Christian only recognizes one universal State, the world¹⁴. The African's

¹² Tert. *Idol.*, 18, 6, *Si potestatis ius quoque nullum ne in suos quidem exercuit, quibus sordidus ministerio functus est, si regem denique fieri conscius sui regni refugit, plenissime dedit formam suis dirigendo omni fastigio et suggestu quam dignitatis quam potestatis.* (“[About Christ], if He did not exercise his power before his very own followers, among which he acted as a humble minister, and if he refused to be named king, though being conscious of his own kingdom, he nevertheless gave us his own example: to be indifferent to pride and to robes as well as to the dignity of power”), and *Apol.*, 21, 24, [...] *sed et Caesares credidissent super Christo, si aut Caesares non essent necessarii saeculo, aut si et Christiani potuissent esse Caesares.* (“[...] but the Caesars would also have believed in Christ if, either the Caesars were not necessary to the Empire, or if Christians could also be Caesars”). According to G. H. Williams, “Christology and Church-State”, p. 4, Constantine realized this contradiction and that is why he did not want to receive baptism. *Cfr. Jn* 18, 36, *Respondit ei Iesus: Regnum meum non est de hoc mundo: si de hoc mundo esset regnum meum, ministri mei utique certarent ut non traderer Iudaeis: nunc autem regnum meum non est hinc.* (ἀπεκρίθη Ἰησοῦς· ἡ βασιλεία ἡ ἐμὴ οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ κόσμου τούτου· εἰ ἐκ τοῦ κόσμου τούτου ἦν ἡ βασιλεία ἡ ἐμὴ, οἱ ὑπηρέται οἱ ἐμοὶ ἠγωνίζοντο [ἀν] ἵνα μὴ παραδοθῶ τοῖς Ἰουδαίοις· νῦν δὲ ἡ βασιλεία ἡ ἐμὴ οὐκ ἔστιν ἐντεῦθεν.) (“Jesus answered, My kingdom is not of this world: if my kingdom were of this world, then would my servants fight, that I should not be delivered to the Jews: but now is my kingdom not from hence”). Note that the reference to a Christian Caesar in Tertullian refers to his work against Marcion of Sinope, corresponding to the next footnote.

¹³ Tert. *Adv. Marc.*, 4, 38, 3, *Reddite quae Caesaris caesari, et quae sunt dei deo. Quae erunt dei? Quae similia sunt denario Caesaris; imago scilicet et similitudo eius. Hominem igitur reddi iubet creatori, in cuius imagine et similitudo et nomine et materia expressus est.* (“Render unto Caesar the things which are Caesar’s, and unto God the things that are God’s. Which are, then, the things that are God’s? Those that are like Caesar’s coin: God’s image and likeness. Thus, this commandment means that we must return man to the Creator, since He made matter to his image, likeness and name”).

¹⁴ Tert. *Apol.*, 38, 3, *At enim nobis ab omni gloriae et dignitatis ardore frigentibus nulla est necessitas coetus, nec ulla magis res aliena quam publica. Vnam omnium rem publicam agnoscimus, mundum.* (“But we, indifferent to all glory and dignity, have no need to form a party; there is nothing as foreign to us as politics. We recognize only one republic for all, the world”).

thought is symptomatic of a time of changes in which, finally, Constantine took the step to abandon *Romanitas* in favour of an alliance with Christ, which he considered to be more auspicious for his political project¹⁵.

The Christian ideology with which the exercise and idea of power will drape itself began its configuration during the times of tolerance, without abandoning the contributions of previous centuries but focusing on the totalizing figure of the monarch, who assumes a central role in the new scheme proposed by the bishops in his own circle. One of these courtesan bishops would offer the keys to this dynamic project of ideological construction: the main work of Eusebius of Caesarea, which would not only have a great relevance but also a great longevity as a relevant work; it is precisely what has been described by R. Farina as the “first political theology of Christianity¹⁶”. For the elaboration of his ideology, the bishop of Caesarea drew from Origen, who, in *Contra Celsum* had pointed out, as also did Clement of Rome (*I Epist. Cor.*, 61, 1-2) or Justinian (*Apol.*, I, 17), the need to pray for the salvation and victory of the emperor¹⁷, and, in Tertullian’s reflections in the

¹⁵ Adscription to the “correct” religion contains a retribution in the form of a victory. Constantine, guided by Lactantius and Eusebius of Caesarea, imbued himself with a Christian ideology which he placed at the basis of his political program. Thus, we find, in the programmatic discourses of these and other ideologues the same correlation between *pietas*, divine favour, *felicitas* and *uictoria*. See F. Heim, “L’influence exercée par Constantin sur Lactance: sa théologie de la victoire”, in J. Fontaine and M. Perrin (eds.) *Lactance et son temps. Recherches actuelles. Actes du IVème colloque d’études historiques et patristiques. Chantilly 21-23 septembre 1976*, Paris, 1978, pp. 56-60.

¹⁶ R. Farina, *L’Impero e l’Imperatore cristiano in Eusebio di Cesarea. La prima teologia politica del cristianesimo*, pp. 9ff. See also E. Peterson, *El monoteísmo como problema político*, pp. 82ff.

¹⁷ Orig. *C. Cels.*, 8, 73, Εἰ οὖν τοῦτ' εὐλόγως γίνεται, πόσω μᾶλλον ἄλλων στρατευομένων καὶ οὗτοι στρατεύονται ὡς ἱερεῖς τοῦ θεοῦ καὶ θεραπευταί, καθαρὰς μὲν τηροῦντες τὰς δεξιὰς ἀγωνιζόμενοι δὲ διὰ τῶν πρὸς θεὸν εὐχῶν ὑπὲρ τῶν δικαίως στρατευομένων καὶ ὑπὲρ τοῦ δικαίως βασιλεύοντος, ἵνα τὰ ἐναντία πάντα καὶ ἐχθρὰ τοῖς δικαίως πράττουσι καθαιρεθῇ. (“Now, even if this is done reasonably, with all the more reason do Christians, when others leave on campaign, also fight as priests and servants of God, maintaining their right hands pure, fighting with their prayers to God in favour of those who wage just war and in favour of the emperor who rules justly, so that all that is contrary and adverse to those who act with justice is destroyed”).

Apologeticum, mainly that of the usefulness of the Christian in the Empire¹⁸. The Christian was useful for the government as he prayed to the true God for the salvation and peace of the Empire, this being an exclusive prerogative of those who follow the Christian faith since their God is the one that creates and destroys the structures of power¹⁹.

Constantius II retook his father's ideology on the subject, having decided to maintain continuity in the treatment of religious affairs²⁰. However, the situation he inherited was far different from Constantine's, since he faced powerful dissent in religious matters which had divided Christians into two sides which may be easily extrapolated to the two parts of the Empire. Constantius was partial to Arianism, due to the fact that this doctrine, accentuating the monotheistic essence of the faith by denying the divinity of Christ and thus splitting the Trinitarian doctrine, affirmed the exclusive divinity of God the Father, who, according to Eusebius of Caesarea's own thesis, was the natural homologue of the emperor in heaven²¹. These circumstances, along with his long exclusive

¹⁸ Tert. *Apol.*, 30, 4, [...] *christiani [...] precantes sumus semper pro omnibus imperatoribus [...] quaecumque hominis et caesaris uota sunt*. "[...] we Christians [...] always pray for the emperors; we ask for them [...] all that is the wish of man and Caesar").

¹⁹ *Idem*, 26, 1, *Videte igitur, ne ille regna dispenset, cuius est et orbis qui regnatur, et homo ipse regnat; ne ille uices dominationum temporibus in saeculo ordinarit, qui ante omne tempus fuit, qui saeculum corpus temporum fecit; ne ille ciuitates extollat aut deprimat, sub quo fuit sine ciuitatibus aliquando gens hominum*. ("Hark: is not he who gives the kingdoms he to whom they belong the orb in which one reigns as well as the man who reigns? Is not he who regulates the vicissitudes of empires, assigning to each his time in the flow of the centuries, he who existed before all time, he who made time out of the sum of all the centuries? Is not he who raises and sinks cities he to whom the human race was submitted when there were no cities?"). On this concrete aspect, see mainly G. Puente Ojea, *Ideología e Historia. La formación del cristianismo como fenómeno ideológico*, Madrid, 2001, pp. 249ff.

²⁰ On the reception of Constantine's legacy and its continuity, see Ch. Pietri, "La politique de Constance II: un premier 'cesaropapisme' ou l'imitatio Constantini?", in O. Reverdin and B. Grange, *L'Église et l'Empire au IV^e siècle*, Vandoeuvres-Geneva, 1989, pp. 116-127; P. Barceló, *Constantius und seine Zeit*, pp. 46-57; C. M. Odahl, *Constantine*, pp. 263-267 and S. Laconi, *Costanzo II*, pp. 67-69.

²¹ G. H. Williams has summed up, in a single paragraph, all the reasons for which Arianism is the ideal religious option for the exercise of absolute power: "We shall see that among the Arians the biblical and the early Christian ambivalence in respect to the state

government over the Eastern part of the Empire, led Constantius to imbue himself with Arianism to the point of wishing to extend it to the West after the murder of Constans.

The pro-Nicene Church frontally opposed the idea of a Christian sovereign exerting the functions of a bishop on the grounds of *libertas ecclesiae* and the defence of religion from a theological and dogmatic point of view. Many began to advocate the non-intervention of the state in Church affairs, especially after the Council of Serdica in 343, where we can find the first explicit and joint reaction against the illicit intrusion of civil authority in the matters of the Church²². Reprisals against this new and increasingly common attitude manifested themselves as an

was easily converted into an uncritically positive evaluation of the Imperial *pólis* and that among them. Hellenistic ideas of kingship recovered an important place in an outwardly Christian frame, for Arianism could accommodate itself more readily than Catholicism to the assimilation of pagan conceptions of kingship and more lavishly compensate the ruler for relinquishing purely pagan attributes and honors” (en “Christology and Church-State”, p. 5). Nevertheless, Williams’ position (which portrays Arianism as the foundation of Caesaropapism and Nicenism as the root of the defence of the freedoms of the Church) is not exempt from criticism, the most direct being that of P. Beskow, *Rex gloriae, The Kingship of Christ in the Early Church*, Uppsala, 1962, pp. 313-319, where he manifests that we cannot consider Eusebius of Caesarea to be a fully Arian Christian thinker, as Laconi points out in *Costanzo II*, p. 15, n. 13.

²² Hil. *Coll. ant. Par.* B 1, 1-2, *prouideat et decernat clementia tua, ut omnes ubique iudices, quibus prouinciarum administrationes creditae sunt, ad quos sola cura et sollicitudo publicorum negotiorum pertinere debet, a religiosa se obseruantia abstineant neque posthac praesumant atque usurpent et putent se causas cognoscere clericorum et innocentes homines uariis afflictationibus, minis, uiolentia, terroribus frangere atque uexare.* (“May Your Grace provide and ordain that all the judges from all parts, to whom is entrusted the administration of the provinces, to whom must correspond the only concern and care of public affairs, that they abstain from those which affect religion, and, furthermore, may they neither use or make theirs the causes of clergymen, nor should they think of instructing them and breaking and slandering innocent men on the basis of persecutions, threats, violence and bullying.”) Cfr. Athan. *Hist. ar.*, 52 y *Apol. c. ar.*, 36. Vid. C. J. Hefele and H. LeClercq, *Histoire des Conciles*, 1-2, Paris, 1907, pp. 737-749 ; H. Hess, *The Early Development of Canon Law and the Council of Serdica*, Oxford, 2002, pp. 179-200.

increase in repression from the emperor which reached its peak in the middle years of the fourth century²³.

The repressed side was quick to generate diverse means of defence; mainly, recurring to the Scriptures and to their exegesis became one of the most important defensive elements against the interests of the state and its interference in Church matters. Due to this, we will point out a series of Biblical passages which will turn out to be extremely relevant as divergences evolve. The prestigious figure of Constantine saw itself questioned and soiled during this phase of conflict, always in the context of polemics, by several of the main actors. The change in the emperor's attitude towards Arians was examined, and brought to light by his son's opponents. Thus, Hilary of Poitiers refers to Constantine in unpleasant terms in order to provoke Constantine:

Since this father of yours, bringer of human death, taught you to win

²³ Especially after the Council of Milan in 355 and the consequences which derived from it, such as the exile of the main figures which distinguished themselves in their fight against the emperor such as Lucifer of Cagliari or Hilary of Poitiers, who was sentenced in Béziers in 356. Athanasius of Alexandria, likewise, faced exile in 356. See L. A. Speller, "A Note on Eusebius of Vercelli and the Council of Milan", *JThS*, 36, 1985, pp. 157ff; W. H. C. Frend, "The Church in the Reing of Constantius II (337-361): Mission-Monasticism-Worship", in O. Reverdin and B. Grange (eds.), *L'Église et l'Etat au IV^e siècle*, Vandoeuvres-Ginebra, 1989, pp. 73ss; D. H. Williams, "A Reassessment of the Early Career and Exile of Hilary of Poitiers" *JEH*, 42, 1991, pp. 202ff; T. D. Barnes, "Hilary of Poitiers on his Exile", *VChr*, 46, 1992, pp. 129ff; P. Burns, "Hilary of Poitiers' Road to Béziers: Politics or Religion?", *JEChS*, 2, 1994, pp. 273ff; P. Siniscalco, "Gli imperatori romani e il cristianesimo nel IV secolo", en J. Gaudemet, P. Siniscalco y G. L. Falchi (eds.), *Legislazione imperiale e religione nel IV secolo*, Rome, 2000, pp. 100-103; K. Rosen, "Lucifer von Cagliari und Constantius II. Ein Beitrag zur Quellenkritik" in Laconi S. (ed.), *La figura e l'opera di Lucifero di Cagliari. Una rivisitazione. Atti del I Convegno Internazionale, Cagliari, 5-7 dicembre, 1996*, Rome, 2001, pp. 63ff; C. Beckwith, "The Condemnation and Exile of Hilary of Poitiers at the Synod of Béziers (c.e. 356)", *JEChS*, 13, 2005, pp. 221ff; A. Alba López, *Príncipes y tiranos. Teología política y poder imperial en el s. IV d.C.*, Madrid, 2006, pp. 72-88; *Idem*, "Oposición y exilio. Constancio II y la querella contra los atanasianos", in G. Bravo y R. González Salinero (eds.), *Formas y usos de la violencia en el mundo romano. Actas del IV Coloquio de la AIER*, Madrid, 2007, pp. 245ff; *Idem*, "Exsulo non autem crimine, sed factione. El proceso contra Hilario de Poitiers y su manipulación política", en G. Bravo y R. González Salinero (eds.), *Corrupción en el Mundo Romano. Actas del V Coloquio de la AIER*, Madrid, 2008, pp. 277ff.

without obstacles, to slay without swords, to persecute without being covered in infamy, to hate without suspecting, to lie without knowledge, to pretend being pious, to flatter without goodwill and to carry out one's will without manifesting one's intentions²⁴.

This is one of the points upon which the Poitevin bishop will theorize consistently: the lack of sincerity in one's own beliefs. The image of the wolf in sheep's clothing (*Mt* 7, 15) became one of Hilary's most distinguishing evangelical references from his very beginnings as a theologian, as this image can be found in all of his main works²⁵. It is, furthermore, symptomatic of the bishop's strong belief that temporal power isn't necessary to protect the integrity of the Church, because, as he states, not only did the apostles lack protection for the State, they also suffered persecution and martyrdom²⁶.

Lucifer of Cagliari, more radical than Hilary of Poitiers, took Athanasius of Alexandria as the standard of the Nicene cause for which he himself suffered repression and exile. Long undervalued by critics, the figure and works of the Calaritan bishop have become an essential

²⁴ Hil. *In Const.*, 8, *Sed haec ille pater tuus artifex humanarum mortium docuit uincere sine contumacia, iugulare sine gladio, persequi sine infamia, odire sine suspicione, mentiri sine intelligentia, profiteri sine fide, blandiri sine bonitate, agere quod uelles, nec manifestare quae uelis.*

²⁵ This passage of the gospel is quoted in Hil. *In Matt.*, 6, 4 and 5; *Coll. ant. Par. A*, IV 1, 4 and 9 and *In Const.*, 1, 10 and 11, among others. I invite the reader to consult chapter 3, section 7. D) for a greater development of this motif.

²⁶ Hil. *C. Aux.*, 3 (*cfr. Acts* 5: 40ff), *Ac primum miserari licet nostrae aetatis laborem, et praesentium temporum stultas opiniones congemiscere, quibus patrocinari Deo humana creduntur, et ad tuendam Christi Ecclesiam ambitione saeculari laboratur. Oro vos, episcopi qui hoc esse vos creditis, quibusnam suffragiis ad praedicandum Evangelium apostoli usi sunt? quibus adjuti potestatibus Christum praedicaverunt, gentesque fere omnes ex idolis ad Deum transtulerunt? Anne aliquam sibi assumebant e palatio dignitatem, hymnum Deo in carcere inter catenas et post flagella cantantes?* ("Is it necessary to abhor the decadence of our time and to lament with others about the stupid opinions of our time, according to which it is believed that human realities maintain the power of god and that the protection of the Church of Christ is due to mundane favours. I ask you, bishops who maintain this thesis, which protection did the apostles have to announce the Gospel? Which temporal power aided them when they preached on Christ and guided the people to the worship of God? Did they receive some honorific position in the Court when they sung hymns to God in prison, in chains after having been whipped?")

reference in the study of the anti-Arian polemic²⁷. His hard attacks against Constantius II and the way in which he ruled fill, in my opinion, and without exaggerating, the void of theory between the theological-political thought between Tertullian, Lactantius and Eusebius, and that which Ambrose of Milan, and, later on, Augustine of Hippo. The Sardinian bishop's stridency, due to his indignation and many sufferings, should not be allowed to dampen the importance of his representative works, as, within it, we may find the main traits of resistance against abusive and even illicit power.

G. H. Williams, in an essential contribution to this debate, explained, with great clarity, the fundamental root of the problem by affirming that the Christian's tendency to accept his emperor's designs depending on his consideration of Christ as God and of the mandates of Jesus as divine²⁸. That is, he proved that Christology is extremely relevant and helpful towards understanding the political problems which lay at the root of the Nicene-Arian conflict²⁹. The author points out that, by manifesting that his kingdom is not of this world³⁰, the Incarnate

²⁷ Amongst the abundant bibliography that has been appearing throughout the last years, I will point out the most relevant works on a basis of their excellence or topicality: M. Simonetti, "Appunti per una storia dello scisma luciferiano", *Atti del Convegno di studi religiosi sardi. Cagliari 24-26 maggio, 1962*, Padua, 1963, *passim*; F. Heim, "Invenies te esse hodie (D. Athan. II, 16). Constance II l'hérétique et les rois idolâtres chez Lucifère de Cagliari", in *Rois et reines de la Bible au miroir des Pères, Cahiers de Biblia Patristica* 6, Strasbourg, 1999, pp. 141-159; G. Corti, *Lucifero di Cagliari. Una voce nel conflitto tra chiesa e impero alla metà del IV secolo*, Milan, 2004.; S. Laconi *Costanzo II. Ritratto di un imperatore eretico*, 2004; A. Alba, "El cisma luciferiano" in G. Bravo y R. González Salinero (eds.), *Minorías y sectas en el mundo romano. Actas del III coloquio de la AIER*, Madrid, 2006, pp. 177-192 and *Idem*, "Oposición y exilio. Constancio II y la querella contra los atanasianos", pp. 245-262 and J. Pérez Mas, *El cisma luciferiano. Un intento de reconstrucción histórica*, Rome, 2008.

²⁸ G. H. Williams, "Christology and Church-State", p. 3.

²⁹ *Idem*, p. 9: "That Christology, in the broadest sense of the word, was a matter of political concern in the fourth century needs, of course, no demonstration".

³⁰ *Jn* 18, 36, *Respondit ei Iesus: Regnum meum non est de hoc mundo: si de hoc mundo esset regnum meum, ministri mei utique certarent ut non traderer Iudaeis: nunc autem regnum meum non est hinc.* (ἀπεκρίθη Ἰησοῦς· ἡ βασιλεία ἡ ἐμὴ οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ κόσμου τούτου· εἰ ἐκ τοῦ κόσμου τούτου ἦν ἡ βασιλεία ἡ ἐμὴ, οἱ ὑπηρέται οἱ ἐμοὶ ἠγωνίζοντο [ἄν] ἵνα μὴ παραδοθῶ τοῖς Ἰουδαίοις· νῦν δὲ ἡ βασιλεία ἡ ἐμὴ οὐκ ἔστιν ἐν τούτῳ.) ("Jesus answered, My kingdom is not of this world: if my kingdom were of this

Logos submits the authority of Pontius Pilate (as an image of temporal government and of the Empire) to the power of his domain, and that, with great speed, theologians such as Origen³¹ and Irenaeus of Lyons³² placed the authority of the Roman Empire beneath that of the Logos³³. It is, in sum, on the question of what must be given unto Caesar³⁴ that the problem resides, as, when it comes to returning unto a Christian Caesar, the conflict of loyalties with Christ or the Church itself is inevitable³⁵.

In any case, it is necessary to point out that the treatment of the question is substantially different in the pre-Nicene period than in the post-Nicene. On the first, which vastly exceeds the goals and subject of the present work, I intend to make any references which are necessary, both in their own right and as a clarifying element for the theories and

world, then would my servants fight, that I should not be delivered to the Jews: but now is my kingdom not from hence”).

³¹ Orig. *C. Cels.*, 8, 75, Ἡμεῖς δὲ ἐν ἐκάστη πόλει ἄλλο σύστημα πατρίδος κτισθὲν λόγῳ θεοῦ ἐπιστάμενοι τοὺς δυνατοὺς λόγῳ καὶ βίῳ ὑγιεῖ χρωμένους ἄρχειν ἐπὶ τὸ ἄρχειν ἐκκλησιῶν παρακαλοῦμεν, οὐκ ἀποδεχόμενοι μὲν τοὺς φιλάρχους βιαζόμενοι δὲ τοὺς διὰ πολλὴν μετριότητα τὴν κοινὴν φροντίδα τῆς ἐκκλησίας τοῦ θεοῦ μὴ βουλομένους προπετῶς ἀναδέξασθαι (“We, however, know that in each city there is another system of government, founded by the Logos of God, and we exhort the powerful to govern the churches through their word and healthy life. We do not accept those who are ambitious, but rather, we force those who, through an excess of modesty, do not wish to accept the petition of the Church of God”).

³² Ir. *Adv. haer.*, 5, 24, 1, *Sicut ergo in principio mentitus est, ita et in fine mentiebatur dicens: Haec omnia mihi tradita sunt, et cui volo do ea. Non enim ipse determinavit huius saeculi regna, sed Deus [...]*, (“just as he [the Devil] lied at the beginning of his words, so did he lie at their end: for that is delivered unto me; and to whomsoever I will give it (Luk 4: 6). For it was not he who defined the kingdoms of this world, but God [...])”).

³³ G. H. Williams, “Christology and Church-State”, p. 3.

³⁴ Mt 22, 21, *Dicunt ei: Caesaris. Tunc ait illis Iesus: Reddite quae sunt Caesaris, Caesari; et quae Dei sunt, Deo.* (λέγουσιν αὐτῷ· Καίσαρος. τότε λέγει αὐτοῖς· ἀπόδοτε οὖν τὰ Καίσαρος Καίσαρι καὶ τὰ τοῦ θεοῦ τῷ θεῷ.) (“They say unto him, Caesar's. Then saith he unto them, Render therefore unto Caesar the things which are Caesar's; and unto God the things that are God's”).

³⁵ Ch. Bryan reflects upon the relationship between power and religion in his work *Render to Caesar. Jesus, the Early Church, and the Roman Superpower*, Oxford, 2005, pp. 41-47. The author proposes another point of view, explicitly focused on the manner in which the teachings of Jesus are, in a way, a challenge for the figure of the Christian subject.

arguments of the post-Nicene Fathers. The doctrine of Arius and that of his followers will be, likewise, expounded and studied in the light of this vital question: its derivation towards political theory and the exercise of power. Unfortunately, few of Arius' texts have been preserved, which will lead to a far more speculative study than in the case of the Nicenes³⁶.

Indeed, we may make certain deductions both from what is said as from what is omitted, but always keeping in mind the highly polemic nature of the apologetic Nicene texts of the period and of a possible manipulation, in Arian documents in order to create arguments against the Nicenes, which is a legitimate supposition and must be taken into account when working with these as well as with other documents.

³⁶ The Arian textual corpus is very brief: one pseudo-Origenian comment of the first three chapters of the book of Job (*PG* 17, 371-522), *cfr.* M. Meslin, *Les ariens d'Occident*, Paris, 1967, 201-226; M. Simonetti, *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica*, Rome, 1985, pp. 312-313; *Opus Imperfectum in Matthaeum* (*PG* 56, 611-946), M. Meslin, *op. cit.*, pp. 150-182; M. Simonetti, "Note sull'*Opus Imperfectum in Matthaeum*", *Studi Medievali* 10 (1969), pp. 1-84 and "Per una retta valutazione dell'*Opus imperfectus in Matthaeum*", *VetChr* 8 (1971), pp. 87-97; F. W. Schlatter, "The Autor of the *Opus imperfectus in Matthaeum*", *VChr*, 42 (1988), pp. 364-375; see R. Gryson, *Scripta Arriana Latina*, CCL 87 Turnhout, 1982.

1. FUNDAMENTOS TEÓRICOS

1. 1. CARACTERIZACIÓN DEL GOBERNANTE Y EL ESTADO

Según Plinio, el principado se caracteriza por la superioridad de las leyes respecto al príncipe y no al contrario¹. Durante la Antigüedad Tardía, sin embargo, esta ecuación se va a invertir provocando fenómenos característicos en el ejercicio del poder que poco tenían que ver con los planteamientos teóricos tradicionales. Si a esto le sumamos la aparición del Imperio cristiano, favorecido por la tolerancia, respaldado a lo largo del siglo IV (a excepción de la fase juliana) y definitivamente instalado bajo los auspicios teodosianos, la variable marcada por las relaciones Iglesia-Estado operará el cambio definitivo en la concepción y en el ejercicio mismo del poder y de la autoridad.

En la introducción precedente, he expuesto brevemente las concepciones que el cristiano anterior a la tolerancia tenía del poder y de su ejercicio, lo que posibilitará valorar ahora el cambio operado en su pensamiento tras el fin de las persecuciones. La aparición del César (filo)cristiano generó un entusiasmo en el seno de la Iglesia que tuvo, por la propia dimensión del mismo, una traducción inmediata en lo que a la política de la Iglesia se refiere en su relación con el Estado². Los obispos se plegaron a las exigencias del emperador y se convirtieron en diligentes aliados de un poder que, por primera vez en cuatro siglos, les favorecía abierta y exclusivamente. En el imaginario político cristiano, el

¹ *Pan. Lat.* I, 65, 1: *Non est princeps super leges sed leges super principem*, (“El príncipe no se encuentra por encima de las leyes sino las leyes por encima del príncipe”).

² Así se comprende la reacción de intelectuales como Eusebio de Cesarea, quienes ven en la política de Constantino un signo providencial, *vid.* L. Canetti, “Costantino e l’immagine del Salvatore na prospettiva mnemostorica sull’aniconismo cristiano antico” *ZAC* 13, 2009, pp. 234-235; H. Leppin, “Christianisierung, Neutralisierung und Integration. Überlegungen zur religionsgeschichtlichen Entwicklung in Konstantinopel während des vierten Jahrhunderts”, en J. van Oort y O. Hesse (eds.), *Christentum und Politik in der Alten Kirche*, Lovaina, 2009, p. 18.

emperador comienza a tomar un cariz diferente, vinculándose cada vez más a la divinidad y al concepto de *Lógos* hasta el punto de aparecer como imagen de dicho Dios en tanto que supremo soberano del Cielo. Para la doctrina jerárquica de la Iglesia, la obediencia a la divinidad exigía también obediencia hacia quienes Dios había entregado el poder, “pues la autoridad de estos últimos descansa —según palabras de G. Puente Ojea— en un derecho divino en cuanto reflejo de la esencia de Dios. Ninguna otra teología podía serle más provechosa al poder constituido, ni legitimarlo más sólidamente”³. La titulación propia de Jesús, Cristo, el *Lógos*, se fusiona con su contrapartida terrena, identificando así al emperador con el concepto “rey de reyes”⁴ y generándose una disparidad de candidaturas para los mismos honores. Por otra parte, esta nueva situación propició igualmente una confusión en lo que a las competencias y prerrogativas del soberano cristiano se refería. El cristianismo había rechazado enérgicamente las pretensiones del emperador acerca de sus cualidades divinas, sin embargo, en este momento se produce un desdibujamiento de esta tendencia debido, una vez más, al cambio que la asunción del cristianismo provoca en la figura

³ G. Puente Ojea, *Ideología e Historia*, p. 278.

⁴ Un concepto sobre el que se volverá en otras ocasiones, *vid. Ap 1, 5, et ab Iesu Christo, qui est testis fidelis, primogenitus mortuorum, et princeps regnum terrae.* (καὶ ἀπὸ Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὁ μάρτυς, ὁ πιστός, ὁ πρωτότοκος τῶν νεκρῶν καὶ ὁ ἄρχων τῶν βασιλέων τῆς γῆς.) (“Y de parte de Jesucristo, el Testigo fiel, el Primogénito de entre los muertos, el Príncipe de los reyes de la tierra”) e *Idem*, 19, 16, *Habet etiam in ueste et in femore suo nomen scriptum: Rex regnum, et Dominus dominorum.* (καὶ ἔχει ἐπὶ τὸ ἱμάτιον καὶ ἐπὶ τὸν μηρὸν αὐτοῦ ὄνομα γεγραμμένον· Βασιλεὺς βασιλέων καὶ κύριος κυρίων.) (“lleva escrito un nombre en su manto y en su muslo: Rey de Reyes y Señor de Señores”), entre otros. Su vinculación con la obra escatológica de Juan, si bien muy sugerente, no es determinante ya que el concepto se aplica, en los casos que presento en esta tesis, a quien ostenta el mando o, más concretamente, a aquel a quien se le ha conferido el mando, *vid. P. Beskow, Rex Gloriorum, Kingship of Christ in the Early Church*, Estocolmo, 1962, p. 188 y F. Oakley, *Kingship. The Politics of Enchantment*, Oxford, 2006, p. 70-72. Autores posteriores como Hilario de Poitiers aplican este calificativo en un contexto puramente escatológico en referencia al reino celeste, *vid. A. Fierro, El concepto de “Gloria” en S. Hilario. Una síntesis doctrinal sobre la noción bíblica de “Doxa”*. Roma, 1964, pp. 175-176; G. Pelland, “Le thème biblique du Règne chez Saint Hilaire de Poitiers” *Gregorianum* 60, 1979, pp. 639ss. y L. Ladaria, *La cristología de Hilario de Poitiers*, Roma, 1989, pp. 131ss. En autores anteriores y con significado escatológico, *vid. A. Orbe, Estudios sobre la teología cristiana primitiva*, Madrid-Roma, 1994, pp. 97-104

imperial y en los conceptos relativos. El emperador, como cristiano, entra en la dinámica de la Revelación con todo lo que ello implica⁵. De esta manera, se producirá un paulatino acercamiento entre las estructuras de poder celestes y terrestres creando símiles ventajosos para el emperador en los que su figura era asimilada a la de Cristo con objeto de dotarlo de una primacía entre el resto de los hombres⁶.

La doctrina emanada de las Sagradas Escrituras y la interpretación que se haga de las mismas van a marcar la relación del cristiano con el monarca y el poder, sea éste afín a los intereses cristianos o no. Sin embargo, los principales pasajes vétero y neotestamentarios van a tener un uso bastante regular puesto que, tanto arrianos como ortodoxos, harán un uso asiduo de los mismos. Sin embargo, su selección e interpretación variará según la intención de cada facción, que acentuará, atenuará u omitirá pasajes e interpretaciones según conveniencia. De este modo, el recurso a la autoridad de las Sagradas Escrituras se convierte en algo habitual. Nicenos y arrianos utilizarán la Biblia con fines polémicos y apologéticos, a través de una detallada y, en ocasiones, parcial exégesis de los pasajes más relevantes del Antiguo y del Nuevo Testamento. Del mismo modo, la disputa concerniente a los asuntos de naturaleza no política, se fue concentrando, en lo que al arrianismo se refiere, en torno a un bloque concreto de textos seleccionados que ofrecía un respaldo

⁵ Hasta el punto de considerar a los gobernantes como entidades superiores, *Ex* 22, 28, y *Sal* 82, 6.

⁶ Buen ejemplo de este acercamiento es la exposición de la relación entre los “poderes” y Dios en diversas cartas paulinas. Pablo afirma en diversos pasajes (*Rm* 8, 38; *1 Co* 2, 8 y 15, 24-26; *Ef* 1, 20ss., 2, 1ss, 3, 10 y 6, 12; *Col* 1, 16 y 2, 15, principalmente) la sumisión de todos los poderes a Jesús. *Vid.* H. Berkhof, *Christ and the Powers*, Scottdale, 1962, pp. 7-9 y 13-20. La vinculación entre Jesús y el emperador cristiano, como ocurre en el discurso político-teológico elaborado por Eusebio de Cesarea, motiva la justificación de la apropiación de estas facultades divinas por parte del emperador por “imitación” del poder celeste, *cfr.* R. Farina, *L’Impero e l’Imperatore cristiano*, pp. 123-125; S. Calderone, “Il pensiero politico di Eusebio di Cesarea”, en G. Bonamente y A. Nestori, *I cristiani e l’Impero nel IV secolo*, Macerata, 1988, pp. 52-53; *Idem*, “Storia e Teologia in Eusebio di Cesarea”, en E. dal Covolo y R. Uglione (eds.), *Cristianesimo e istituzioni politiche*, Roma, 1997, pp. 92-93; G. Dagron, *Emperador y sacerdote*, p. 42.

escribirístico al acentuado monoteísmo arriano⁷. Sin embargo, el uso y la interpretación de los mismos fue objeto de crítica por parte de los nicenos, que denunciaban el interés apriorístico en los mismos, la exégesis parcial y el abuso que del texto bíblico se hacía por parte de sus opositores⁸.

⁷ Destaca Pr 8, 22, *Dominus condidit me in initio viarum suarum in opera sua*. (κύριος ἔκτισέν με ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ εἰς ἔργα αὐτοῦ) (“Yahvé me creó, primicia de su actividad, antes de sus obras antiguas”), auténtico baluarte del arrianismo (vid. M. Simonetti, *Studi sull’Arianesimo*, Roma, 1965, pp. 32-37) y Hb 1, 4, *tanto melior facto Angelis, quanto procellentius his possidet nomen*. (τοσοῦτῳ κρείττων γενόμενος τῶν ἀγγέλων ὅσῳ διαφορώτερον παρ’ αὐτοὺς κεκληρονόμηκεν ὄνομα.) (“[Cristo] con una superioridad sobre los ángeles tanto mayor cuanto más excelente es el nombre que ha heredado”); Hch 2, 36, *Diligenter igitur sciat omnis domus Israel, quia et Dominum et Christum eum Deus fecit, hunc Iesum, quem uos crucifixisti*. (ἀσφαλῶς οὖν γινωσκέτω πᾶς οἶκος Ἰσραὴλ ὅτι καὶ κύριον αὐτὸν καὶ χριστὸν ἐποίησεν ὁ θεός, τοῦτον τὸν Ἰησοῦν ὃν ὑμεῖς ἐσταυρώσατε.) (“Sepa, pues, con certeza todo Israel que Dios ha constituido Señor y Cristo a ese Jesús a quien vosotros habéis crucificado”) y Col 1, 15, *qui est imago Dei inuisibilis, primogenitus omnis creaturae*. (ὅς ἐστιν εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου, πρωτότοκος πάσης κτίσεως.) (“Él es Imagen de Dios invisible, Primogénito de toda la creación”), que son utilizados también por los ortodoxos para demostrar que sus oponentes estaban haciendo una interpretación de los mismos. Vid. M. Meslin, *Les ariens d’Occident*, pp. 230-235; M. van Parys, “Exégèse et théologie trinitaire: Prov. 8, 22 chez les Pères Cappadociens”, *Irénikon* 47, 1970, p. 364; A. Meredith, “Proverbes VIII, 22 chez Origène, Athanase, Basile et Grégoire de Nysse” en Ch. Kannengiesser (ed.), *Politique et Théologie chez Athanase d’Alexandrie*, París, 1974, pp. 349-352; J. P. Meijering, *Orthodoxy and Platonism in Athanasius. Syntethis or Antithesis?*, Leiden, 1974, pp. 98ss; M. DelCogliano, “Basil of Caesarea on Proverbs 8: 22 and the Sources of the Pro-Nicene Theology”, *JThS* 59, 2008, pp. 183-184.

⁸ Athan. *Or. c. ar.*, 1, 37, Ἐπειδὴ δὲ προφασίζονται τὰ θεῖα λόγια, καὶ βιάζονται παρεξηγεῖσθαι ταῦτα κατὰ τὸν ἴδιον νοῦν, ἀναγκαῖον τοσοῦτον ἀποκρίνασθαι τοῦτοις, ὅσον ἐκδικῆσαι τὰ ῥήτὰ καὶ δεῖξαι ταῦτα μὲν ὀρθὴν ἔχοντα τὴν διάνοιαν, ἐκείνους δὲ κακῶς φρονοῦντας. (“Mas, como citan a modo de justificación, las palabras de las Sagradas Escrituras y se esfuerzan en interpretarlas de modo erróneo debido a sus ideas, será necesario contestarles en todo punto con objeto de defender esas palabras para demostrar que éstas tienen un sentido correcto y que son los arrianos quienes, al no estar sanos de mente, las dotan de un sentido incorrecto”). El uso de los textos que manifiestan el sufrimiento y la angustia de Jesús, como Mt 26, 38 entre otros, y aquellos en los que se habla de todos los humanos como “hijos de Dios”, como en Is 1, 2, *Audi coelum et praebeus locutus est. Filios generavi, et exaltaui: ipsi autem me reprobauerunt*. (ἄκουε οὐρανέ καὶ ἐνωπίζου γῆ ὅτι κύριος ἐλάλησεν υἱοὺς ἐγέννησα καὶ ὑψῶσα αὐτοὶ δὲ με ἠθέτησαν.) (“Oíd, cielos, escucha, tierra, que habla Yahvé: Hijos crié y saqué adelante pero se rebelaron contra mí”) o Sal 81, 6, *ego dixi dii estis et filii Excelsi omnes*. (ἐγὼ εἶπα θεοὶ ἐστε καὶ υἱοὶ ὑψίστου πάντες.) (“Yo había dicho: Vosotros sois dioses, todos vosotros, hijos del Altísimo”) fueron los más populares entre los arrianos, lo que provocará

Si bien es cierto que se emplearon indistintamente Antiguo y Nuevo Testamento en el desarrollo de la polémica antiarriana, no es menos cierto que pese a adaptar los versículos a los problemas surgen dos características comunes a ambos bandos: el filtro de los Padres prenicenos, que mediatizan considerablemente el entendimiento de los pasajes (sobre todo en el caso arriano) y la recurrencia de versículos concretos que son interpretados de manera muy diferente por ambas partes. Los pasajes más empleados del Antiguo Testamento⁹ sirvieron para esclarecer la relación entre los binomios Iglesia-Estado y sacerdocio-titular del poder imperial¹⁰ mientras que los neotestamentarios que son, con mucho, los que dinamizaron de un modo más notorio el debate teológico-político¹¹, esclarecieron, como es obvio, las consecuencias que de la manera de entender a Cristo se derivaban de la relación entre dichos binomios.

Si nos detenemos en la primera de las cuestiones que planteaba en el párrafo anterior, el filtro de los Padres, encontraremos que la fase prenicena recoge este bagaje escriturístico de un modo desigual. Me referiré de modo sucinto a la evolución de estos conceptos y problemas en las principales fases anteriores al primer concilio ecuménico (325), que supone el hito elegido para demarcar la fase que interesa esclarecer.

Resulta llamativo constatar que ni los Padres apostólicos ni Clemente dicen nada al respecto del problema¹². Habría que acudir a las

(especialmente en lo concerniente a los relativos a la pasión y *kénosis* de Cristo) una fortísima y airada reacción entre los nicenos.

⁹ Son de interés *Gn* 1, 26-28; *Dt* 17, 14 y 18-20; 1 *S* 8, 10-20 y 2 *S* 7, 11-16; 1 *M* 8, 1 y 12-13; *Sal* 2 y 46 (45), 2-4 y 6-12; *Is* 45, 1-7; *Jr* 21, 7 y 10 y 29, 4-7 y 10; *Dn* 2, 21.

¹⁰ Además de aportar el gran arsenal argumentativo (muy apreciado por los arrianos) sobre la naturaleza del *Lógos* y su relación con el Padre.

¹¹ No opina del mismo modo G. H. Williams, quien sostiene que fue la autoridad veterotestamentaria la empleada para resitir las pretensiones de los emperadores de miras absolutistas y de sus esbirros arrianos ("Christology and Church State", p. 9).

¹² En Clemente Romano encontramos tan sólo unas alusiones muy vagas en su *Ep. ad Co.* 1, 20, Ταῦτα πάντα ὁ μέγας δημιουργὸς καὶ δεσπότης τῶν πάντων ἐν εἰρήνῃ καὶ ὁμονοίᾳ προσέταξεν εἶναι, εὐεργετῶν τὰ πάντα, ὑπερεκπερισσῶς δὲ ἡμᾶς τοὺς προσπεφευγότας τοῖς οἰκτιρμοῖς αὐτοῦ διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ· ᾧ ἡ δόξα καὶ ἡ μεγαλωσύνη εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. ("El Señor y gran Creador hizo que todas estas cosas fueran hechas en paz y concordia, pues es un bienhechor para todos, especialmente

interpolaciones de tres cartas de Ignacio de Antioquía para hallar las primeras noticias sobre especulación teológico-política. Las interpolaciones de las cartas a los antioquenos, filadelfinos y sirmienses son de profunda inspiración petrina y hablan, principalmente, de *Mt 22, 21*, para expresar las diferencias entre las áreas de actuación de la Iglesia y el poder constituido. Si bien se trata de material pseudo-ignaciano, no se debe desechar ya que se trataría de una muestra del pensamiento característico de la época sobre estos particulares¹³. Por su parte, Policarpo de Esmirna, maestro de Ireneo de Lyon, no es más explícito al respecto y se contenta con “rezar por los perseguidores”¹⁴.

En la literatura apologética podemos ver una inflexión en el asunto debido a la naturaleza polémica y argumentativa de los apologistas, quienes encuentran en el pensamiento político paulino una fuente de gran riqueza doctrinal y expresiva¹⁵, aunque Justino Mártir recurra además al tradicional *Mt 22, 21*¹⁶ debido, creo, a que no sólo ilustra de un modo

para nosotros, que nos acogimos a su misericordia a través de nuestro Señor Jesucristo, de quien es la gloria y la majestad por los siglos de los siglos”).

¹³ Especialmente en Ign. *Ep. ad Eph.*, 19, [...] πᾶς θεσμὸς κακίας ἠφανίζετο, ἀγνοίας ζόφος διεσκεδάννυτο καὶ τυραννικὴ ἀρχὴ καθηρεῖτο, θεοῦ ὡς ἀνθρώπου φαινομένου καὶ ἀνθρώπου ὡς θεοῦ ἐνεργοῦντος· (“[...] toda atadura con el mal se ha deshecho, las tinieblas de la ignorancia se han disipado, los poderes tiránicos han sido destruidos debido a que Dios se ha hecho hombre y el hombre por Dios ha sido hecho [...]); M. Sordi, *I cristiani e l’Impero romano*, Milán, 1984 pp. 50-73; W. R. Schoedel, *Ignatius of Antioch: a Commentary on the Letters of Ignatius of Antioch*, Filadelfia, 1985, pp. 4-17; G. Jossa, *I cristiani e l’Impero romano*, Nápoles, 1991, pp. 19-31; E. dal Covolo, *Chiesa, Società, Politica. Aree di “laicità” nel cristianesimo delle origini*, Roma, 1993, pp. 97-111; A. Brent, *The Imperial Cult & the Development of Church Order. Concepts & Images of Authority in Paganism & Early Christianity before the Age of Cyprian*, Leiden, 1999, pp. 210-250; C. T. Brown, *The Gospel and Ignatius of Antioch*, Nueva York, 2000, pp. 198-204.

¹⁴ Polyc. *Ad Philip.*, 12, 3, *Pro omnibus sanctis orate. Orate etiam pro regibus et potestatibus et principibus atque pro persequentibus et odientibus vos et pro inimicis crucis [...]* (“Orad por todos los santos. Orad también por los reyes, por los poderosos y por los príncipes, también por los que os persiguen y odian, por los enemigos de la cruz [...]).

¹⁵ Vid. G. Puente Ojea, *Ideología e Historia*, pp. 250ss.

¹⁶ Iust. *Apol.*, 1, 17, κατ’ ἐκεῖνο γὰρ τοῦ καιροῦ προσελθόντες τινὲς ἡρώτων αὐτόν, εἰ δεῖ Καίσαρι φόρους τελεῖν. καὶ ἀπεκρίνατο· Εἴπατέ μοι, τίνος εἰκόνα τὸ νόμισμα ἔχει; οἱ δὲ ἔφασαν· Καίσαρος. καὶ πάλιν ἀνταπεκρίνατο αὐτοῖς· Ἀπόδοτε οὖν τὰ Καίσαρος τῷ Καίσαρι καὶ τὰ τοῦ θεοῦ τῷ θεῷ. ὅθεν θεὸν μὲν μόνον προσκυνούμεν, ὑμῖν δὲ πρὸς τὰ

sencillo la cuestión sino que recoge palabras puestas en boca de Jesús, lo que otorgaría al significado de las mismas una autoridad indiscutible.

Taciano de Siria invierte la tendencia continuista de Justino e inaugura una línea que seguirá de modo más notorio Teófilo de Antioquía¹⁷, quien indica sin vacilación que, si bien el dirigente no es un ser divino, ha sido instituido por Dios en su cargo y que por esto merece respeto y obediencia¹⁸. Esto prueba que la asunción de la divinidad del poder es un hecho que se afianza definitivamente en esta fase. Es preciso recordar que la concepción que tenía el Imperio de la relación Iglesia-Estado chocaba frontalmente con la que asumía el mundo eclesiástico, pues mientras el primero deseaba unir bajo su mando ambas esferas de poder, el segundo pretendía una autonomía plena. La separación venía dictada por *Mt* 22, 21 del que emanaba la consideración de separar los dos órdenes entendiendo su común origen divino aunque es preciso

ἄλλα χαίροντες ὑπηρετοῦμεν, βασιλεῖς καὶ ἄρχοντας ἀνθρώπων [...] (“Porque por aquel tiempo se le acercaron algunos a preguntarle si había que pagar tributo al César. Y Él respondió: “Decidme, ¿qué efigie lleva la moneda? Ellos le dijeron: “La del César.” Y Él les volvió a responder: “Pues dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios”). De ahí que sólo a Dios adoramos, pero en todo lo demás, os servimos a vosotros con gusto, confesando que sois emperadores y gobernantes de los hombres [...]).

¹⁷ Tac. *Or. ad Graec.*, 4, 1, προστάττει φόρους τελεῖν ὁ βασιλεὺς, ἔτοιμος παρέχειν. δουλεύειν ὁ δεσπότης καὶ ὑπηρετεῖν, τὴν δουλείαν γινώσκω. τὸν μὲν γὰρ ἄνθρωπον ἀνθρωπίνως τιμητέον, φοβητέον δὲ μόνον τὸν θεόν, ὅστις ἀνθρωπίνους οὐκ ἔστιν ὁρατὸς ὀφθαλμοῖς, οὐ τέχνη περιληπτὸς. τοῦτον μόνον ἀρνεῖσθαι κελευόμενος οὐ πεισθήσομαι, τεθνήξομαι δὲ μᾶλλον, ἵνα μὴ ψεύστης καὶ ἀχάριστος ἀποδειχθῶ. (“[...] el emperador me ordena pagar impuestos y yo estoy dispuesto a pagarlos, el noble me manda servir y yo sirvo, pues conozco mis obligaciones [...] pero sólo Dios debe ser temido. Él no es visible al ojo humano y de ninguna manera puede ser concebido. En el caso de que me obligasen a negarle, desobedecería, pues preferiría morir antes de mostrarme como un mentiroso ingrato”). Vid. E. J. Hunt, *Christianity in the Second Century: The case of Tacian*, Londres-Nueva York, 2003, pp. 9-10 y 36.

¹⁸ Teoph. *Ad Autol.*, 3, 14, “Μὴ γνῶτω γάρ”, φησὶν, “ἡ χεὶρ σου ἢ ἀριστερὰ τί ποιεῖ ἡ χεὶρ σου ἢ δεξιὰ.” ἔτι μὴν καὶ περὶ τοῦ ὑποτάσσεσθαι ἀρχαῖς καὶ ἐξουσίαις καὶ εὐχεσθαι ὑπὲρ αὐτῶν κελεύει ἡμᾶς ὁ θεῖος λόγος, ὅπως ἡρεμον καὶ ἡσύχιον βίον διάγωμεν. καὶ διδάσκει ἀποδιδόναι πᾶσιν τὰ πάντα, τῷ τὴν τιμὴν τὴν τιμὴν, τῷ τὸν φόβον τὸν φόβον, τῷ τὸν φόρον τὸν φόρον, μηδὲνι μηδὲν. (“Qué tu mano izquierda, dice, no sepa lo que hace tu mano derecha (*Mt* 6, 3). Es más, a propósito del sometimiento del poder a los soberanos y de la plegaria por ellos, la enseñanza divina nos manda tener una vida tranquila y ordenada 1 *Tm* 2, 2). Nos enseña, en suma, dar todo a todos: al que se le deba respeto, respeto; a quien reverencia, reverencia; a quien miedo, miedo (*Rm* 13, 7-8”).

añadir que, si *Lc* 22, 38 apunta decididamente en la misma dirección, no será hasta el advenimiento del papa Gelasio I (Orígenes mediante) que este pasaje alcance un desarrollo político lo suficientemente significativo como para desbancar la popularidad del de Mateo¹⁹.

Ireneo de Lyon resume como ninguno hasta entonces el problema inspirado por la idea estoica del origen de la sociedad, de la que es el primer enunciador entre los pensadores cristianos²⁰. Ireneo indica que el origen de la autoridad radica en el pecado, no en la Ley natural ni en las tendencias inherentes del ser humano. La autoridad, por tanto, parte de Dios, pero como un castigo o, cuando menos, como un correctivo mientras que las leyes y otros medios coercitivos serían resultado del Pecado Original, antes del cual no existiría la autoridad constituida²¹. La tesis estoica de Ireneo concuerda con las Escrituras y explica la existencia de diferentes tipos de gobierno (justos e inicuos, principalmente), todos ellos provenientes de Dios.

Con el apartamiento de Dios se hizo tan fiera el hombre, que hasta su pariente le tuvo por enemigo y se movió sin temor en medio de sobresaltos, homicidios y codicias de toda clase. Y como no conocían temor de Dios, Él les impuso el temor del hombre, para que sujetos al poder de los hombres y amarrados por la ley logaran alguna justicia y se moderasen los unos a los otros, por temor la espada que tenían ante sus ojos, según dice el Apóstol (*Rm*

¹⁹ E. Osborn, *Irenaeus of Lyons*, Cambridge, 2003, p. 147. O. O'Donovan y J. Lockwood O'Donovan (eds.), *From Irenaeus to Grotius. A Sourcebook in Christian Political Thought (100-1625)*, Grand Rapids (Michigan), 1999, pp. 177-178; W. Ullmann, *Gelasius I. Das Papsttum an der Wende des Spätantike zum Mittelalter*, Stuttgart, 1981, pp. 70 y 75.

²⁰ Sobre la influencia de los pensadores estoicos en la concepción cristiana de la sociedad y la política, *vid.*, J. Leipoldt, "Christentum und Stoizismus", *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 27, 1906, pp. 129-165; V. Stegemann, "Christentum und Stoizismus im Kampf um die geistigen Lebenswerte im 2. Jahrh. n. Chr.", *Die Welt als Geschichte* 7, 1941, 295-330; M. Spanneut, *Le stoïcisme des pères de l'Église de Clément de Rome à Clément d'Alexandrie*, París, 1957, pp. 252-257; M. Pohlenz, *La Stoa. Storia di un movimento spirituale*, La Nuova Italia, Firenze, 1967, vol. II, pp. 261-394; G. Puente Ojea, *Ideología e Historia*, pp. 265-266.

²¹ Ireneo de Lyon se ocupa de estos aspectos en *Adv. haer.*, 5, 24, 1-4. *Cfr.* A. Orbe, *Teología de San Ireneo. Comentario al libro V del Adversus haereses*, vol. 2. Madrid, 1987, pp. 503-559.

13, 4). De ahí también que los propios magistrados, al tener en las leyes un incentivo de justicia, de lo que obraren con justicia y según la ley, no serán interrogados ni sufrirán castigo. Mas en cuantas cosas llevaren acabo para ruina del justo inicua, ilegítima y tiránicamente, acabarán mal, ya que el justo juicio de Dios a todos llega por igual y sin desfallecimiento alguno. Según eso, el principado en la Tierra fue instituido por Dios para utilidad de los paganos. No por el diablo, que jamás está en sosiego, ni consiente siquiera que los propios paganos vivan en paz. A fin de que por temor al principado de los hombres no se devore como peces, unos a otros, sino pongan freno mediante la instrucción de leyes a la multitud de injusticias de los gentiles. Y según esto, ministros son de Dios los que nos exigen tributos, atentos a este servicio (*Rm* 13, 6).²²

Ireneo no hace distinción entre “reino” (de origen humano) y “autoridad” (de origen divino), lo que provocará, al punto, innumerables conflictos, ya que habrá que enfrentarse a reyes cuya autoridad dimana de Dios y que, al mismo tiempo, son impíos tiranos perseguidores. El poder político, el gobierno, tiene su origen en el Pecado Original pero esto no lo convierte en “diabólico”²³. Los gobernantes humanos pueden ser

²² *Idem*, 5, 24, 2, *Quoniam enim absistens a Deo homo in tantum effervit, ut etiam consanguineum hostem sibi putaret et in omni in quietudine et homicidio et avaritia sine timore versaretur, in posuit illis Deus humanum timorem non enim cognoscebant timorem Dei, ut potestati hominum subjecti et lege eorum adstricti, ad aliquid assequantur justitiae et moderentur ad invicem in manifesto propositum gladium timentes, sicut Apostolus ait: Non enim sine causa gladium portat: Dei enim minister est, vindex in iram ei qui male operatur. Et propter hoc etiam ipsi magistratus indumentum justitiae leges habentes, quaecumque juste et legitime fecerint, de his non interrogabuntur neque poenas dabunt; quaecumque autem ad eversionem justi inique et impie et contra legem et more tyrannico exercuerint, in his et peribunt, justo iudicio Dei ad omnes aequaliter perveniente et in nullo deficiente. Ad utilitatem ergo gentilium terrenum regnum positum est a Deo, sed non a diabolo, qui nunquam omnino quietus est, imo qui ne ipsas quidem gentes vult in tranquillo agere, ut timentes regnum hominum non se alterutro homines vice piscium consumant, sed per legum positiones repercutiant multiplicem gentilium injustitiam. Et secundum hoc ministri Dei sunt qui tributa exigunt a nobis.*

²³ *Idem*, 5, 24, 1 (cfr. *Lc* 4, 6), *Sicut ergo in principio mentitus est, ita et in fine mentiebatur dicens: Haec omnia mihi tradita sunt, et cui volo do ea*, cuando el diablo afirma del poder: “Todo esto se me ha dado a mí, y a quien me place se lo doy”. La exégesis de Ireneo sostiene, como indica A. Orbe en *Teología de San Ireneo*, vol. 2, p. 503, lo contrario al afirmar que el demonio mintió al decir que los reinos y la autoridad de este mundo le pertenecían cuando, en realidad, eran propiedad de Dios.

malvados pero se les debe obediencia debido a la naturaleza divina de su autoridad²⁴.

Asimismo, Tertuliano es consciente de esta paradoja y no parece cuestionarse las intenciones de la divinidad al disponer así del poder terreno ya que el único extremo en el que el ser humano puede actuar es el de la respetuosa obediencia al monarca como trasunto fehaciente de su obediencia incondicional a Dios. En su carta a Escápula indica claramente que:

Un cristiano, no es enemigo de nadie y menos del emperador de Roma del que, sabe, ha sido establecido por su Dios y no puede sino amarlo y respetarlo²⁵.

Pese a otorgar al emperador un lugar de excepción, Tertuliano no duda en hacerlo depositario de severas limitaciones y responsabilidades para que, así, su poder no se exacerbe, convirtiéndose en un tirano²⁶.

²⁴ Vid. G. Puente Ojea, *Ideología e Historia*, p. 256.

²⁵ Tert. *Ad Scap.*, 2, *Christianus nullius est hostis, nedum imperatoris, quem sciens a deo suo constitui, necesse est ut et ipsum diligat et reuereatur et honoret et saluum uelit [...]*.

²⁶ *Idem*, *Apol.*, 30, *Nos enim pro salute imperatorum deum inuocamus aeternum, deum uerum, deum uiuum, quem et ipsi imperatores propitium sibi praeter ceteros malunt. Sciunt quis illis dederit imperium; sciunt, qua homines, quis et animam; sentiunt eum esse deum solum, in cuius solius potestate sunt, a quo sunt secundi, post quem primi, ante omnes et super omnes deos [...]* (“Nosotros, en cambio, por la salud de los emperadores invocamos al Dios eterno, al Dios verdadero, al Dios vivo, a quien los mismos emperadores prefieren tener más propicio que a los demás. Saben quién les dio el imperio; saben, como hombres, quién les dio también la vida; sienten que sólo Él es Dios, en cuya única postestad están, en pos de Él son segundos, después del cual son los primeros antes que todos los dioses y sobre todos los dioses [...]”); *Idem*, 33, *Sed quid ego amplius de religione atque pietate christiana in imperatorem, quem necesse est suspiciamus ut eum, quem dominus noster elegit, ut merito dixerim: noster est magis caesar, a nostro deo constitutus? [...] Si homo sit, interest homini deo credere. Satis habet appellari imperator: grande et hoc nomen est, quod a deo traditur. Negat illum imperatorem, qui deum dicit: nisi homo sit, non est imperator. Hominem se esse etiam triumphans in illo sublimissimo curru admonetur; suggeritur enim ei a tergo: respice post te! hominem te memento! et utique hoc magis gaudet, tanta se gloria coruscare, ut illi monitio condicionis suae sit necessaria [...]*, (“No llamaré Dios al emperador porque no sé mentir, porque no me atrevo a reírme de él, porque ni él mismo quiere llamarse dios. Bastante tiene con llamarse

Poco a poco, se pone de relieve la idea de la existencia de una ley común a gobernantes y súbditos que debe ser obedecida por todos independientemente del puesto que se ocupe en la sociedad²⁷, idea que veremos desarrollada con mayor interés en momentos de tensión y que se vuelve, por tanto, más laxa en las fases de relativa concordia y tranquilidad²⁸.

Cipriano de Cartago se muestra más pesimista que Tertuliano al respecto, debido, en parte, a la dura persecución que vivió tan directamente²⁹. En la única referencia política que nos ha dejado habla de la creación del Imperio como de un crimen contra la Humanidad pues, dejando a Dios al margen y siguiendo una línea no paulina, indica que toda fuente de poder es pecaminosa³⁰. En efecto, las persecuciones

emperador: también es grande este nombre, que procede de Dios. Lo niega Incluso cuando va triunfante en su magnífica carroza, se le advierte que es hombre; en efecto se le susurra por la espalda: ¡Mira después de ti! ¡Acuérdate que eres hombre! Porque ciertamente se alegra tanto de resplandecer con gloria tan grande, que se hace necesario que le recuerden su condición”).

²⁷ *Idem*, 35, 1-5 y 38, 3-4.

²⁸ Se puede trazar este fenómeno reactivo desde la misma puesta por escrito de la “revelación” joánica en Patmos o *Apocalipsis*, hasta las crónicas y testimonios del impacto de las migraciones del siglo V en el Imperio que hacían un nada inocente paralelo entre el fin de Roma y el fin del mundo (véase a modo de ejemplo el célebre comentario de Jerónimo en *ep.* 123, 16: *Quid saluum est si Roma perit?*), pasando por momentos de tensión extremos, como los ofrecidos por las persecuciones acontecidas en el siglo III y a principios del IV, *cfr.* G. C. Jenks, *The Origins and Early Development of the Antichrist Myth*, Berlín-Nueva York, 1991, pp. 99ss.

²⁹ W. H. C. Frend, *Martyrdom and Persecution in the Early Church. A Study of a Conflict from the Maccabees to Donatus*, Michigan, 1965, pp. 410-416; H. Montgomery, “The Bishop who Fled. Responsibility and Honour in Saint Cyprian”, *StudPatr* 21, 1989, 264-267; C. A. Bobertz, *Cyprian of Carthage as Patron. A Social Historical Study of the Role of the Bishop in the Ancient Christian Community of North Africa*. New Haven, 1989, pp. 51 y 75ss; J. Patout Burns, *Cyprian the Bishop*, Londres-Nueva York, 2002, pp. 17-23; R. Selinger, *The Mid-Third Century Persecutions of Decius and Valerian*, Frankfurt, 2004, pp. 63ss; R. González Salinero, *Las persecuciones contra los cristianos en el Imperio Romano*, Madrid, 2005, pp. 61ss.

³⁰ A juzgar por el testimonio que ofrece en el dudoso *Quod idola dii non sint*, 5, *Regna autem non merito accidunt, sed sorte uariantur* (“[Los romanos] no reinan tanto por la adquisición de méritos como por un capricho de la suerte.”), *cfr.* Min. Fel., *Oct.*, 25, *Igitur Romani non ideo tanti, quod religiosi, sed quod inpune sacrilegi; neque enim potuerunt in ipsis bellis deos adiutores habere, adversus quos arma rapuerunt, et quos*

determinaron en gran medida la visión y la relación de los cristianos con la realidad imperial que es reconocida por ellos pese a ser el objeto de represión. Esta aparente paradoja se explica en tanto que el Imperio es percibido como un instrumento de castigo del pecado y en tanto que es una estructura de poder presente en las Escrituras. Como cuarto imperio³¹, era natural que los cristianos reconociesen esta realidad y rezasen por la salvación del emperador³².

postulaverant, detriumphatos colere coeperunt. (“De modo que los romanos no son tan grandes por ser religiosos, sino por haber sido impunemente sacrílegos; en efecto, en las guerras no pudieron contar con la ayuda de aquellos dioses contra los que empuñaron las armas y a los que, una vez vencidos, pretendían comenzar a rendirles culto”). Sobre la valoración del AT y del NT como fuentes legales y su interacción con el Imperio romano, vid. A. Hoffmann, *Kirchliche Strukturen und Römisches Recht bei Cyprian von Karthago*, Paderborn-Munich-Viena-Zurich, 2000, pp. 47-50.

³¹ Dn 2, 31-40; 2, 44 y 7, 2-27. Vid. J. Churruca, “Actitud del cristianismo ante el Imperio romano”, en J. Paricio, *Poder político y derecho en la Roma clásica*. Madrid, 1996, pp. 49-50 e H. Inglebert, *Les romains chrétiens face à l’histoire de Rome. Histoire, christianisme et romanités en Occident dans l’Antiquité tardive (III^e-V^e siècles)*, París, 1996, pp. 26-27.

³² Tert. *Apol.*, 30 y 33; *Idem*, *Ad Scap.*, 2, *Christianus nullius est hostis, nedum imperatoris, quem sciens a deo suo constitui, necesse est ut et ipsum diligat et reueretur et honoret et saluum uelit cum toto romano imperio, quousque saeculum stabit: tamdiu enim stabit. Colimus ergo et imperatorem sic quomodo et nobis licet et ipsi expedit, ut hominem a deo secundum; et quicquid est a deo consecutum est, solo tamen deo minorem. Hoc et ipse uolet. Sic enim omnibus maior est dum solo uero deo minor est. Sic et ipsis diis maior est, dum et ipsi in potestate eius sunt. Itaque et sacrificamus pro salute imperatoris, sed deo nostro et ipsius, sed quomodo praecepit deus, pura prece. Non enim eget deus, conditor uniuersitatis, odoris aut sanguinis alicuius.* (“Un cristiano no es el enemigo de nadie, y menos del emperador de Roma, puesto que sabe que está designado por Dios, y, por lo tanto, no puede sino honrarlo y amarlo; y asimismo, debe desear su bienestar y el del Imperio sobre el cual reina, mientras se mantenga en pie el mundo, y mientras continúe Roma. Así pues, rendimos tan reverencial homenaje como nos resulta legítimo a nosotros y agradable a él, viéndolo como el ser humano al lado de Dios quien ha recibido todo su poder de Dios, y es menos que Dios sólo. Y ésto será según sus propios deseos. Puesto que así, siendo sólo menos que el Dios verdadero, es más grande que todo lo demás. Así pues, es mayor que los mismos dioses, estando ellos mismos sujetos a él. Así pues hacemos sacrificios por la seguridad del emperador, pero a nuestro Dios y al suyo, y según la manera que nos ha enseñado Dios, en simple oración. Puesto que Dios, creador del universo, no necesita olores o sangre”). Vid. J. Beaujeau, “Les apologistes et le culte du souverain”, en O. Reverdin (ed.), *Le culte des souverains dans l’Empire romain*, Vandoeuvres-Ginebra, 1973, pp. 122-124; R. F. Evans, “On the Problem of Church and Empire in Tertullian’s *Apologeticum*”, *StudPatr* 14, 1976, pp. 21-27; J. C. Fredouille, “Tertullien et l’Empire”,

Orígenes de Alejandría desarrolla la mayor parte de su pensamiento político en *Contra Celso*, de un modo más bien implícito, y en su análisis exegético de *Rm* 13, 1ss. y de *Mt* 22, 21 en los respectivos comentarios sobre estos libros del NT³³. Se plantea el problema desde otra perspectiva respecto a lo que había estado haciendo hasta ahora y encuentra dos soluciones al mismo. En primer lugar, se muestra reticente a asumir el origen divino del poder, aun frente a los paganos, y en otro sentido, reivindica el pacifismo cristiano de un modo abiertamente antipatriótico e insolidario con el Imperio Romano³⁴.

En efecto, para Orígenes, aquello que caracteriza al cristiano es la paz y la cualidad de nuevo elegido por Dios para establecer una segunda alianza³⁵. Esto implica la prohibición de participar en guerras³⁶ en tanto

RecAug 19, 1984, pp. 113-116; M. S. Burrows, "Christianity in the Roman Forum: Tertullian and the Apologetical Use of History", *VChr* 42, 1988, p. 235; H. Inglebert, *Les romains chrétiens face à l'histoire de Rome*, 81-103.

³³ Sobre el pensamiento político de Orígenes, *vid.* J. Daza Martínez, *Imperio romano y cristianismo. Ideología y política en la polémica de Orígenes contra Celso*, Universidad Autónoma de Madrid, Madrid/Cuenca, 1975. Su así llamado "pacifismo", reflejado en *Contra Celso* y su exégesis de *Mt* 26, 52, *Tunc ait illi Iesus: conuerte gladium tuum in locum suum: omnes enim, qui accipiunt gladium, gladio peribunt.* (τότε λέγει αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς· ἀπόστρεψον τὴν μάχαιράν σου εἰς τὸν τόπον αὐτῆς· πάντες γὰρ οἱ λαβόντες μάχαιραν ἐν μάχαιρῇ ἀπολοῦνται.) ("Le dijo entonces Jesús: Vuelve tu espada a su sitio, porque todos los que empuñen espada perecerán a espada"), no deberían empeñar el profundo calado de sus reflexiones acerca de *Mt* 22, 21; *Lc* 22, 38 y *Rm* 13, 1-7 que se hallan, en su mayoría, ubicadas en sus correspondientes obras exegéticas. *Cfr.* G. Puente Ojea, *Ideología e Historia*, pp. 259-260.

³⁴ Orig. *C. Cels.*, 5, 25, Καὶ δὴ τὰ παρ' ἐκάστοις ὀρθῶς ἂν πράττοιτο ταῦτα δρώμενα, ὅπῃ ἐκείνοις φίλον· παραλύειν δὲ οὐχ ὅσιον εἶναι τὰ ἐξ ἀρχῆς κατὰ τόπους νενομισμένα. ("[habla Celso], en cada nación se hace rectamente lo que se hace de la manera que a aquellos inspectores es grato; y es impío transgredir lo que desde el principio está instituido en cada lugar").

³⁵ Orig. *C. Cels.*, 5, 33, Ἐξῆλθε γὰρ ἀπὸ τῶν ἐν «Σιών» «νόμος» καὶ μετέστη ἐφ' ἡμᾶς πνευματικός. ("Porque de los de Sión salió una ley espiritual y pasó a nosotros").

³⁶ *Vid.* J. M. Hornus, *Evangile et Labarum, Étude sur l'attitude du christianisme primitif devant les problèmes de l'état, de la guerre et de la violence*, Ginebra, 1960, pp. 43-52 y 95-120; E. Pucciarelli, *I cristiani e il servizio militare. Testimonianze dei primi tre secoli*, Florencia, 1987, pp. 130-155; A. Barzanò, "Il cristianesimo delle origini di fronte al problema del servizio militare e della guerra", *RSCI* 44, 1990, pp. 440-450; *Idem*, "I cristiani, l'esercito e la guerra", en M. Sordi (ed.), *L'impero romano-cristiano. Problemi politici, religiosi, culturali*, Roma, 1991, pp. 77-93; J. Fernández Ubiña, *Cristianos y*

que allí se puede llevar a cabo derramamiento de sangre y, con ello, incumplir el contrato que sustenta dicha alianza. Como hijos de la paz, los cristianos no deben, por tanto, ceder ante la presión del poder ya que están investidos de cualidades sacerdotales que les permiten permanecer al margen de las luchas si bien pueden, mediante la oración, interceder por el emperador como si fueran parte de un “ejército piadoso”³⁷. Esta ambigüedad debe ser comprendida a través de la concepción lógica del cristiano pre-constantiniano, fuertemente apegado a las enseñanzas apostólicas y kerigmáticas, y a que es a través de la comprensión de aquello que sustenta su ideología como se debe entender el sentido de estas palabras³⁸. Por lo que respecta a la figura del emperador, encontramos tan sólo una reflexión sobre la figura misma del titular del poder, contemplado con negros tintes, en la que se cuestiona sobre el sinsentido del ejercicio de su poder³⁹. El Estado no es concebido ni como un instrumento del demonio ni como reflejo de la venida de Cristo, sino como algo ajeno a la Iglesia pero susceptible de ayudarla en un

militares, pp. 235-245; R. González Salinero, *Las persecuciones*, pp. 28-29.

³⁷ Orig. *C. Cels.*, 8, 73, Λεκτέον δὲ καὶ πρὸς ταῦτα ὅτι ἀρήγομεν κατὰ καιρὸν τοῖς βασιλεῦσι θεΐαν, ἵν' οὕτως εἴπω, ἄρξιν, καὶ «πανοπλίαν» ἀναλαμβάνοντες «θεοῦ». (“Nosotros prestamos oportunamente a los emperadores una ayuda, por decirlo así, divina, al tomar la armadura completa de Dios”). *Cfr. Ef* 6, 11 y *1 Tm* 2, 1-2, *vid. J. Fernández Ubiña, Cristianos y militares*, pp. 235-245.

³⁸ Orig. *C. Cels.*, 8, 74, Εἰ δὲ βούλεται ἡμᾶς ὁ Κέλσος καὶ στρατηγεῖν <ὑπὲρ> πατρίδος, ἴστω ὅτι καὶ ταῦτα ποιοῦμεν, οὐ πρὸς τὸ βλέπεσθαι ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων καὶ κενοδοξεῖν ἐπ' αὐτῶν ταῦτα πράττοντες· ἐν γὰρ τῷ κρυπτῷ ἡμῶν κατ' αὐτὸ τὸ ἡγεμονικὸν εὐχαί εἰσιν, ἀναπεμπόμεναι ὡς ἀπὸ ἱερέων ὑπὲρ τῶν ἐν τῇ πατρίδι ἡμῶν, (“Y si quiere Celso que mandemos un ejército por nuestra patria, sepa que también esto hacemos, y no para ser vistos de los hombres y por la vanagloria de que ahí nos viniera. No, nuestras oraciones se hacen en lo más oculto que tenemos, en nuestra misma mente, y se elevan, como de sacerdotes, por los intereses de nuestra patria”).

³⁹ *Idem*, 8, 65, Καὶ ἐπεὶ πολὺς ἦν ὁ λόγος ὁ περὶ τῆς τῶν βασιλευόντων καὶ δυναστῶν καταστάσεως, πολλῆς ζητήσεως οὐσης κατὰ τὸν τόπον διὰ τοὺς ὁμότερον καὶ τυραννικότερον ἄρξαντας ἢ τοὺς ἐκ τοῦ ἄρχειν ἐπὶ θρύψιν καὶ τρυφὴν ἐξοκεῖλαντας, διὰ τοῦτο ἐπὶ τοῦ παρόντος τὸ πρόβλημα ἐξετάσαι ὑπερεθέμεθα (“Mucho habría que decir acerca de la institución de emperadores y dinastas, y mucho habría que inquirir sobre este punto, dado que unos han gobernado cruel y tiránicamente, y otros del mando han venido a parar a la molicie y glotonería [...]).

determinado momento⁴⁰ ya que tiene una cierta función redentora, si bien ésta es totalmente superficial: la de ayudar a la Iglesia imponiendo un clima de paz y estabilidad política y territorial⁴¹.

Tras haber observado las influencias más relevantes a las que se vieron sometidos niconos y arrianos a raíz del conflicto originado en Nicea en 325, interesa observar el modo en que ambos bandos entienden los pasajes bíblicos más relevantes contestando, de esta manera, a la segunda cuestión que planteé anteriormente. Esto se puede advertir sin dificultad en ciertos pasajes del libro de *Proverbios* (*Pr* 8, 15-16; 8, 22 y 21, 1) que se han visto inmersos en una larga y no muchas veces fructífera polémica acerca de la coeternidad de Padre e Hijo, en el libro de *Sabiduría* (*Sb* 6, 1-11) y en los profetas Daniel (*Dn* 2, 37-38 y 4, 20-22) y Oseas (*Os* 8, 4 y 13, 11), entre otros. El Antiguo Testamento es rico en pasajes que, como éstos, presentan una abierta hostilidad hacia la

⁴⁰ G. Caspary, *Politics and Exegesis: Origen and the Two Swords*. Berkeley, 1979, p. 140.

⁴¹ Orig. *In Matt.*, 17, 27, συνεστήκαμεν ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος (ὑπερκείσθω δὲ νῦν λέγειν ὅτι καὶ ἐκ πνεύματος) καὶ ὀφειλομέν τινα διδόναι ὥσπερ εἰ φόρον σωμάτων ἄρχοντι λεγομένῳ <Καίσαρι> τὰ ἀναγκαῖα τῷ σώματι, ἔχοντα τὴν εἰκόνα τοῦ τῶν σωμάτων ἄρχοντος σωματικῇ· ταῦτα δὲ ἐστὶ τροφή καὶ σκέπη καὶ ἀναγκαῖα διανόπανσις καὶ ὕπνοι. καὶ ἄλλα ὀφείλομεν, ἐπεὶ ἡ ψυχὴ φύσει κατ' εἰκόνα ἐστὶ θεοῦ, τῷ βασιλεῖ αὐτῆς θεῷ, ἅπερ ἐστὶ συμφέροντα καὶ κατάλληλα τῇ τῆς ψυχῆς φύσει καὶ οὐσίᾳ· ταῦτα δὲ εἰσὶν <πᾶσαι> αἱ ἐπ' ἀρετὴν ἄγουσαι ὁδοὶ καὶ αἱ κατ' ἀρετὴν πράξεις ("Estamos compuestos de alma y cuerpo, (diría que también de espíritu, pero dejaré este asunto por el momento). Estamos sujetos a la obligación de pagar tributo por nuestros cuerpos al denominado César y así pagar con las necesidades del cuerpo, que son imagen de aquél que reina sobre los cuerpos, es decir, el comer, el vestir, el reposo y el descanso. Sin embargo, el alma es por naturaleza imagen de Dios, por la que debemos otras cosas a Dios, su rey, cosas que convienen a la naturaleza y esencia del alma: los caminos que conducen a la virtud y a los hechos virtuosos"). *Vid.* G. Caspary, *Politics and Exegesis*, pp. 180-181. Así se comprenden las ideas recogidas en *C. Cels.*, 2, 30, donde Orígenes expone cómo la *pax* augústea coincide con la venida de Cristo con objeto de propiciar la difusión del Evangelio a través de un contexto político y social pacífico y homogéneo, *vid.* P. Brezzi, *Le dottrine politiche dell'età patristica. Antologia filosofica*, Milán, 1949, p. 50; G. Fowden, *Empire to Commonwealth. Consequences of Monotheism in Late Antiquity*, Princeton, 1993, p. 89; H. Inglebert, "Les causes de l'existence de l'Empire romain selon les auteurs chrétiens des III^e-V^e siècles", *Latomus* 54, 1995, pp. 24ss. e *Idem*, *Les romains chrétiens face à l'histoire de Rome. Histoire, christianisme et romanités en Occident dans l'Antiquité Tardive (III^e-V^e siècles)*, París, 1996, p. 308; G. Puente Ojea, *Ideología e Historia. La formación del cristianismo como fenómeno ideológico*. Madrid, 2001⁸, pp. 259-260.

institución monárquica y el poder terreno. Sin embargo, a pesar del atractivo que presenta esta imagen para el tema aquí tratado es, debido al peso de la variable cristológica (verdadera razón de ser del conflicto) que los pasajes neotestamentarios donde se presenta al Cristo encarnado son el verdadero punto de partida de la especulación teórica, quedando relegados los textos de la vieja ley a insoslayable autoridad, *exemplum* y cita erudita en tanto que el Nuevo Testamento y, más específicamente Cristo, son el terreno mismo de batalla⁴².

Si tomamos como referencia el Nuevo Testamento, los sinópticos nos ofrecen dos textos fundamentales para entender la relación Iglesia-Estado, *Mt* 22, 17-21⁴³ y *Lc* 22, 25-26⁴⁴. El pasaje de Mateo adquiere un

⁴² No pretendo con esta audaz afirmación restar importancia a la recepción y utilización del AT en los Padres protagonistas del conflicto arriano-niceno en la fase propuesta. Su uso fue abundante y ciertamente trascendental, tal y como se puede deducir de las obras de Atanasio de Alejandría y, sobre todo, de Lucifer de Cagliari. Mi postura es, tal y como se verá a lo largo de este trabajo, que el AT es entendido ahora más que nunca como preconización de la “buena nueva” y repertorio de prefiguraciones. Por esto, en cuanto estalla el conflicto niceno-arriano y se extiende a la gestión del *regnum*, las armas empleadas son, por tratarse de un conflicto intrínsecamente cristológico, las ofrecidas por el NT. Hilario de Poitiers es, en otro sentido, el más avanzado de entre los Padres al manifestar esta idea en *Myst.*, 1, 1; 2, 4 y 2, 14 (si bien se trata de una obra puramente exegética). Entendido esto, la autoridad neotestamentaria se refleja en la argumentación, sobre todo en escritos apologéticos e inyectivas; la ejemplificación aleccionadora como la expuesta por Lucifer de Cagliari en su obra *De regibus apostaticis* o en el precedente culto, como se observa en la alusión a Ozías (*cfr.* 2 *Cro* 26, 16-18) en la carta de Osio a Constancio II que nos transmite Atanasio en *Hist. Ar.* 44 y cuya traducción propongo más adelante.

⁴³ *Dic ergo nobis quid tibi uidetur, licet census dari Caesari, aut non? Cognita autem Iesus nequitia eorum, ait: Quid me tentatis hypocritae? Ostendite mihi numisma census. At illi obtulerunt ei denarium. Et ait illis Iesus: cuius est imago haec, et superscriptio? Dicunt ei: Caesaris. Tunc ait illis Iesus: Reddite quae sunt Caesaris, Caesari; et quae Dei sunt, Deo.* (εἰπὲ οὖν ἡμῖν τί σοι δοκεῖ· ἔξεστιν δοῦναι κῆνσον Καίσαρι ἢ οὐ; γινούς δὲ ὁ Ἰησοῦς τὴν πονηρίαν αὐτῶν εἶπεν· τί με πειράζετε, ὑποκριταί; ἐπιδείξατέ μοι τὸ νόμισμα τοῦ κήνσου. οἱ δὲ προσήνεγκαν αὐτῷ δηνάριον. καὶ λέγει αὐτοῖς· τίνος ἡ εἰκὼν αὕτη καὶ ἡ ἐπιγραφή; λέγουσιν αὐτῷ· Καίσαρος. τότε λέγει αὐτοῖς· ἀπόδοτε οὖν τὰ Καίσαρος Καίσαρι καὶ τὰ τοῦ θεοῦ τῷ θεῷ.) (“Dinos, pues, qué te parece, ¿es lícito pagar tributo al César o no? Mas Jesús, adivinando su malicia, dijo: Hipócritas, ¿por qué me tentáis? Mostradme la moneda del tributo”. Ellos le presentaron un denario. Él les preguntó: ¿De quién son esta imagen y la inscripción? Respondieron: Del César. Entonces les dijo: Pues lo del César devolvédsele al César, y lo de Dios, a Dios”). *Cfr.* *Mc* 12, 13-17 y *Lc* 20, 20-26.

matiz combativo en el siglo IV, en el contexto de la polémica arriana. Con anterioridad a este suceso, la reflexión se había concentrado en aspectos concernientes a la obediencia al emperador y no a la separación entre Iglesia y Estado que es, sin lugar a dudas, la principal preocupación de los protagonistas del presente trabajo. Dejando ahora de lado la interpretación post-nicena de Mt 22, 21 por tratarse ésta más adelante, interesa ahora estudiar la interpretación relativa a la obediencia, representada de modo más notable por los dos pensadores más influyentes de la era prenicena: Tertuliano y Orígenes⁴⁵.

Tertuliano hará referencia en diversos pasajes de su obra, a este versículo⁴⁶ como autoridad para expresar la legitimidad de la

⁴⁴ *Dixit autem eis Iesus: reges gentium dominantur eorum: et qui potestatem habent, bene regentes eorum, benigni uocabuntur. Vos autem non sic: sed qui maior est in uobis, fiat sicut minor: et qui praecessor est, sit sicut ministrator.* (ὁ δὲ εἶπεν αὐτοῖς· οἱ βασιλεῖς τῶν ἐθνῶν κυριεύουσιν αὐτῶν καὶ οἱ ἐξουσιάζοντες αὐτῶν εὐεργέται καλοῦνται. ὑμεῖς δὲ οὐχ οὕτως, ἀλλ' ὁ μείζων ἐν ὑμῖν γινέσθω ὡς ὁ νεώτερος καὶ ὁ ἡγούμενος ὡς ὁ διακονῶν.) (“Él les dijo: Los reyes de las naciones las dominan como señores absolutos, y los que las oprimen se hacen llamar bienhechores. Pero no actuéis así vosotros, pues el mayor entre vosotros ha de ser como el más joven, y el que gobierna, como el que sirve”).

⁴⁵ El uso que hace Ireneo de Lyon de este pasaje es anecdótico y no tiene relación con la reflexión política, *cfr.* Ir. *Adu. Haer.*, 3, 8, 1 y 4, 30, 2. *Cfr.* P. C. Bori, “Date a Cesare quel che è di Cesare (Mt. 22, 21). Linee di storia dell’interpretazione antica”, *Cristianesimo nella Storia*, VII (3), 1986, pp. 451-464.

⁴⁶ En Tert. *Scorp.*, 14, 2, *Ita non in occasione frustrandi martyrii iubet te subici potestatibus, sed in prouocatione bene uiuendi, etiam sub illarum respectu, quasi adiutricum iustitiae, quasi ministrarum diuini iudicii hic etiam de nocentibus praeiudicantis. Dehinc et exequitur, quomodo uelit te subici potestatibus, reddite, iubens, cui tributum, tributum, cui uectigal, uectigal, id est quae sunt caesaris caesari, et quae dei deo; solius autem dei homo.* (“Así no te manda que te sometas a las autoridades para evitar tu martirio, sino para incitarte a obrar bien, incluso considerándolas con respeto, como cooperadoras de la justicia, como ministras del juicio de Dios que también aquí se aplica a los culpables. De todo esto se deduce cómo desea que te sometas a las autoridades, ordenando: Dadle tributo a quien corresponde, impuesto a quien se deba impuesto, es decir, dar la César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios. El hombre es sólo de Dios”); *Res. Mort.*, 22, 11, *exiit plane iam de corporis sepulchro etiamnunc febribus et ulceribus obnoxius, et conculcauit iam inimicos etiamnunc luctari habens cum mundi potentibus, et utique iam regnat etiamnunc caesari quae sunt caesaris debens.* (“A pesar de estar todavía sujeto a las fiebres y las úlceras, este cuerpo ha salido ya del sepulcro y ha aplastado a sus enemigos, aun teniendo que luchar todavía con las potencias del mundo. Y en verdad es rey, a pesar de seguir debiéndole al César lo que es del César”) y *De Idol.*, 15, 3, *Reddenda sunt Caesari quae sunt Caesaris, bene quod opposuit, et quae sunt Dei Deo. Quae ergo*

desobediencia al poder político en tanto que vulnera la libertad cristiana. Sin embargo, es preciso tener presente que se trata, por la escasez con la que aparece, de algo anecdótico y que es preferible rastrear la ideología política tertuliana a través de otras autoridades como se ha hecho anteriormente. Orígenes, sin embargo, no pasará por alto la trascendencia de *Mt* 22, 21 que pondrá en concordancia con su sinóptico *Lc* 20, 25 y con *Mt* 17, 24ss, referente ya a otras realidades. Asimismo, su interpretación alegórica del binomio presentado en el pasaje de Mateo encuentra un paralelo en su exégesis de *Rm* 13, 1-7 ya que inicia una reflexión sobre el sometimiento a los poderes creados por Dios aunque éstos se rebelen contra los cristianos, por una parte, y sobre la separación entre lo terrenal y lo espiritual (lo que se le debe dar al César y a Dios, respectivamente), por otra. Esta última aseveración es la que lleva al alejandrino a *Mt* 17, 24ss. en tanto que es aquél que posee bienes materiales (la moneda hallada en el pez) quien debe rendirle cuentas (o pleitesía) al César mientras que aquél que ha interiorizado y puesto en práctica las enseñanzas de Cristo, nada debe al César ya que no posee nada⁴⁷.

El pasaje evangélico que hace referencia a las dos espadas (*Lc* 22, 38), su abundante y significativa interpretación política, debería ser motivo de un estudio detallado en este apartado. Orígenes de Alejandría es quien, a ciencia cierta, inaugura el interés por la exégesis de *Lc* 22, 38 y es en su traducción latina (*ecce duo gladii hic*) como pasa a Occidente

sunt Caesaris? scilicet de quibus tunc consultatio movebatur, praestandusne esset census Caesari, an non. Ideo et monetam ostendi sibi Dominus postulavit, et de imagine, cujus esset, requisivit. Et cum audisset, Caesaris: Reddite, ait, quae sunt Caesaris Caesari, et quae sunt Dei Deo. Et quae sunt Dei, Deo. (“Dad al César lo que es del César a lo que añadió y a Dios lo que es de Dios. Pero ¿qué es lo que es del César? Aquéllos que hicieron la consulta se referían a si se debía pagar tributo al César o no. A esto, el Señor pidió que se le enseñase la moneda y preguntó sobre la efigie. Cuando escuchó que se trataba del César dijo “Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios, esto es, la imagen del César, que está en la moneda, al César y la imagen de Dios, que está en el hombre, a Dios. Así pues, dad el dinero al César y vosotros mismos, entregaos a Dios”).

⁴⁷ Cfr. Orig. *Comm. in Rm.*, 9, 25; *Idem*, 9, 29; *In Matt.*, 17, 25-27; *Idem*, 17, 28; *Idem.*, 13, 10-13; *Hom. Ez.*, 13, 2 y *Hom. Lc.*, 39. Vid. P. C. Bori, “Date a Cesare quel che è di Cesare (*Mt.* 22, 21)”, p. 455. G. Jossa, *I cristiani e l’Impero romano*, pp. 29-31; P. Siniscalco, *Il cammino di Cristo nell’Impero romano*, Roma, 1987⁶, p. 106.

para marcar el tono del pensamiento teológico-político occidental⁴⁸. Sin embargo, no he encontrado un desarrollo teórico de peso sobre *Lc* 22, 38 en el periodo que aquí nos ocupa. Orígenes lleva a cabo una profunda reflexión que no florecerá hasta los siglos V y VI, debido, creo, a dos factores concretos: a la escasa transmisión de la doctrina origeniana en Occidente hasta la labor divulgadora de Jerónimo y Rufino y a la docilidad de Oriente hacia las disposiciones políticas y religiosas del emperador. Por esto, la trascendencia de dicho pasaje (que es, ciertamente, notable) depende de la asunción y desarrollo de la doctrina origeniana. Una vez hecho esto, el desarrollo del pasaje será tan trascendental que observamos un uso recurrente del mismo desde Gelasio I⁴⁹ en adelante⁵⁰, alcanzando su ápice durante la Reforma Gregoriana del siglo XI⁵¹.

Los *Hechos de los Apóstoles* y, sobre todo, las acciones de

⁴⁸ X. H. Arquillière, “Origines de la théorie de deux glaives”, *Studi Gregoriani* 1, 1947, pp. 501-504.

⁴⁹ Gelas. *Ep.* 8 (*ad Anastasium Imperatorem*) e *Idem*, *Ep.* 12, 2ss., *Duo sunt quippe, imperator auguste, quibus principaliter mundus hic regitur, auctoritas sacrata pontificum et regalis potestas, in quibus tanto grauius pondus est sacerdotum, quanto etiam pro ipsis regibus homino in diuino reddituri sunt examine rationem.* (“Dos son los poderes por los que este mundo se rige principalmente: la autoridad sagrada de los obispos y el poder imperial. Entre los dos, la carga de los sacerdotes es la más pesada en tanto que, además, deben rendir cuentas ante la justicia divina por aquellos que gobiernan a los hombres”).

⁵⁰ J. Lecler, “L’argument des deux glaives (Luc. XXII, 38) dans le controverses politiques du Moyen Age: ses origines et son développement”, *RecSR* 21, 1931, pp. 299-301; *Idem*, “L’argument des deux glaives (Lc. XXII, 38). Critique et déclin (XIV^e-XVI^e siècle.)”, *RecSR* 22, 1932, pp. 151-156; X. H. Arquillière, “Origines de la théorie de deux glaives”, pp. 510-521; A. M. Stickler, “Il gladius negli atti dei Concili e dei RR. Pontefici sino a Graziano e Bernardo di Clairvaux”, *Salesianum* 13, 1951, pp. 414-445.

⁵¹ *Vid.* entre la abundante bibliografía, A. M. Stickler, “Il gladius nel Registro di Gregorio VII”, *Studi Gregoriani* 3, 1948, pp. 89-103; E. Kantorowicz, *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*, Madrid, 1985, pp. 305ss; W. Ullmann, *Principios de gobierno y política en la Edad Media*, Barcelona, 1985, pp. 99-100; A. Dempf, *Sacrum Imperium. La filosofia della Storia e dello Stato nel Medioevo e nella Rinascenza politica*, Florencia, 1988, pp. 399-427; E. Gilson, *La filosofia en la Edad Media*, Madrid, 1999, pp. 326-327; X. H. Arquillière, *El agustinismo político*, pp. 147-173; B. Bayona Aznar, *El origen del Estado laico desde la Edad Media*, Madrid, 2009, pp. 56-63.

Pedro⁵², nos muestran el valor que se le concedía a la defensa de las propias convicciones. El apóstol, con su discurso y actitud, abre la vía de la especulación sobre la desobediencia civil y sustenta la ideología subyacente en la acción del martirio. Pablo, en cambio, si bien no rehúsa afrontar su destino, se muestra en todo momento respetuoso con la norma, la sanción y el proceso estipulado por el gobierno en casos de trasgresión de dicha norma⁵³. Es, precisamente, por esto que las cartas

⁵² Hch 5, 29, *Respondens autem Petrus, et Apostoli, dixerunt: Obedire oportet Deo magis, an hominibus.* (ἀποκριθεὶς δὲ Πέτρος καὶ οἱ ἀπόστολοι εἶπαν· πειθαρχεῖν δεῖ θεῷ μᾶλλον ἢ ἀνθρώποις.) (“Pedro y los apóstoles respondieron: Hay que obedecer a Dios antes que a los hombres”). Sobre este trascendental pasaje, véase el detallado estudio hecho por M. Turchetti, “Il faut obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes” (Actes 5 : 29). Aux sources théologiques du droit de résistance au siècle de la Réforme”, en J. C. Zancarini (ed.), *Le droit de résistance, XII^e – XX^e siècle*, Colloque de Fontenay-Saint-Cloud, 12-13 mai 1995, Paris, 1999, pp. 71-102, así como su excelente obra *Tyrannie et Tyrannicide de l'Antiquité à nos jours*, París, 2001, pp. 211-212. Sin embargo, cambia de tono en 1 P 2, 13-17 para exponer una doctrina sumisa y moderada: “A causa del Señor, sed sumisos a toda institución humana: sea al rey, como soberano, sea a los gobernantes, como enviados por él para castigo de los malhechores y alabanza de los que obran el bien. Pues la voluntad de Dios es que, obrando el bien, cerréis la boca a los ignorantes insensatos. Obrad como hombres libres y como siervos de Dios, y no como quienes hacen de la libertad un pretexto para la maldad. Honrad a todos y amad a los hermanos; temed a Dios y honrad al rey”.

⁵³ Hch 25, 8-12, *Paulo autem rationem reddente: Quoniam neque in leges iudaeorum, neque in templum, neque in Caesarem quidquam peccaui. Festus autem uolens iudaeis gratiam praestare, respondens Paulo, dixit: Vis in Hierosolyma ascendens, ibi de his iudicari apud me? Dixit autem Paulus: ad tribunal Caesaris stans sum, ubi me oportet iudicari: Iudaeos non nocui, sicut et tu melius cognoscis. Si quidem nocui, aut dignum morte feci aliquid, non recuso mori: si uero nihil est eorum, quae isti accusant me, meno me potest illis donare. Caesarem inuoco. Tunc Festus conlocutus cum concilio, respondit: Caesarem inuocasti? Ad Caesarem ibis.* (τοῦ Παύλου ἀπολογουμένου ὅτι οὔτε εἰς τὸν νόμον τῶν Ἰουδαίων οὔτε εἰς τὸ ἱερόν οὔτε εἰς Καίσαρά τι ἥμαρτον. Ὁ Φῆστος δὲ θέλων τοῖς Ἰουδαίοις χάριν καταθέσθαι ἀποκριθεὶς τῷ Παύλῳ εἶπεν· θέλεις εἰς Ἱεροσόλυμα ἀναβὰς ἐκεῖ περὶ τούτων κριθῆναι ἐπ’ ἐμοῦ; εἶπεν δὲ ὁ Παῦλος· ἐπὶ τοῦ βήματος Καίσαρος ἐστὼς εἰμι, οὐ με δεῖ κρίνεσθαι. Ἰουδαίους οὐδὲν ᾗδίκησα ὥς καὶ σὺ κάλλιον ἐπιγινώσκεις. εἰ μὲν οὖν ἀδικῶ καὶ ἄξιον θανάτου πέπραχά τι, οὐ παραιτοῦμαι τὸ ἀποθανεῖν· εἰ δὲ οὐδὲν ἐστίν ὧν οὗτοι κατηγοροῦσίν μου, οὐδεὶς με δύναται αὐτοῖς χαρίσασθαι· Καίσαρα ἐπικαλοῦμαι. τότε ὁ Φῆστος συλλαλήσας μετὰ τοῦ συμβουλίου ἀπεκρίθη· Καίσαρα ἐπικέκλησαι, ἐπὶ Καίσαρα πορεύσῃ.) (“Pablo se defendía diciendo: Yo no he cometido delito alguno ni contra la Ley de los judíos ni contra el Templo ni contra el César. Pero Festo, queriendo congraciarse con los judíos, preguntó a Pablo: ¿Quieres subir a Jerusalén y ser allí juzgado de estas cosas en mi presencia? Pablo contestó: Estoy ante el tribunal del César, que es donde debo ser juzgado. A los judíos no les he hecho ningún mal,

paulinas son el conjunto de textos más influyente en la conformación de la doctrina política cristiana y de una incipiente teología política. En efecto, Pablo se centra en el tema de la mediación entre el hombre y Dios en la que Cristo tiene un papel fundamental, discurso que, como se verá, va a ser sometido a una serie de interpretaciones a lo largo de la época patrística conducentes a explicar la existencia y el papel del Estado y del poder constituido aun después de la primera venida y su inexcusable relación con Cristo y sus seguidores. Esta visión política se sustenta en una cristología que se desarrolla de modo paralelo y que se traduce en un sistema combinado en el que se persigue la consecución del plan divino y la salvación⁵⁴.

De entre todos los textos paulinos, *Rm* 13, 1-7⁵⁵ es, sin duda, el

como tú muy bien sabes. Si, pues, soy reo de algún delito o he cometido algún crimen que merezca la muerte, no rehúso morir; pero si las acusaciones que éstos me lanzan carecen de fundamento, nadie puede entregarme a ellos. Apelo al César. Entonces Festo deliberó con el Consejo y respondió: Has apelado al César, pues al César irás”).

⁵⁴ G. Puente Ojea, *op. cit.*, pp. 213ss.; H. Maccoby, *The Mythmaker. Paul and the Invention of Christianity*, Londres, 1986, p. 163; J. Taubes, *The Political Theology of Paul*, Stanford, 2004, pp. 13-54; J. D. G. Dunn, *The Theology of Paul the Apostle*, Edimburgo, 2006², pp. 674ss; M. Scattola, *Teologia politica*, Bolonia, 2007, pp. 38ss; D. Álvarez Cineira, *Pablo y el Imperio Romano*, Salamanca, 2009, pp. 113-141.

⁵⁵ *Omnis anima potestatibus sublimioribus subdita sit. Non est enim potestas nisi a Deo: quae autem sunt, a Deo ordinatae sunt. Itaque qui resistit potestati, Dei ordinationi resistit. Qui autem resistunt, ipsi sibi damnationem adquirunt: nam principes non sunt timori bono operi, sed malo. Vis autem non timere potestatem? Bonum fac, et habebis laudem ex illa. Dei enim minister est tibi in bonum. Si autem male feceris, time: non enim sine causa gladium portat. Dei enim minister est: uindex in iram im eum, qui male agit. Ideo subditi estote, non solum propter iram, sed et propter conscientiam. Ideo enim et tributa praestatis: ministri enim Dei sunt, in hoc ipsum feruientes. Reddite ergo omnibus debita: cui tributum, tributum: cui uestigal, uestigal: cui timorem, timorem: cui honorem, honorem.* (Πᾶσα ψυχὴ ἐξουσίαις ὑπερεχούσαις ὑποτασσέσθω. οὐ γὰρ ἔστιν ἐξουσία εἰ μὴ ὑπὸ θεοῦ, αἱ δὲ οὖσαι ὑπὸ θεοῦ τεταγμέναι εἰσίν. ὥστε ὁ ἀντιτασσόμενος τῇ ἐξουσίᾳ τῇ τοῦ θεοῦ διαταγῇ ἀνθέστηκεν, οἱ δὲ ἀνθεστηκότες ἑαυτοῖς κρίμα λήμψονται. οἱ γὰρ ἄρχοντες οὐκ εἰσὶν φόβος τῷ ἀγαθῷ ἔργῳ ἀλλὰ τῷ κακῷ. θέλεις δὲ μὴ φοβεῖσθαι τὴν ἐξουσίαν· τὸ ἀγαθὸν ποιεῖ, καὶ ἔξεις ἔπαινον ἐξ αὐτῆς· θεοῦ γὰρ διάκονός ἐστιν σοὶ εἰς τὸ ἀγαθόν. ἂν δὲ τὸ κακὸν ποιῇς, φοβοῦ· οὐ γὰρ εἰκὴ τὴν μάχαιραν φορεῖ· θεοῦ γὰρ διάκονός ἐστιν ἑκδικὸς εἰς ὀργὴν τῷ κακῷ πράσσοντι. διὸ ἀνάγκη ὑποτάσσεσθαι, οὐ μόνον διὰ τὴν ὀργὴν ἀλλὰ καὶ διὰ τὴν συνείδησιν. διὰ τοῦτο γὰρ καὶ φόρους τελεῖτε· λειτουργοὶ γὰρ θεοῦ εἰσιν εἰς αὐτὸ τοῦτο προσκαρτεροῦντες. ἀπόδοτε πᾶσιν τὰς ὀφειλάς, τῷ τὸν φόρον τὸν φόρον, τῷ τὸ τέλος τὸ τέλος, τῷ τὸν φόβον τὸν φόβον, τῷ τὴν τιμὴν

pasaje más esclarecedor en tanto que constituye el conjunto de instrucciones y normas de comportamiento más detallado de todos los textos presentados y que, por su fecha de redacción, es el más temprano de todos⁵⁶. El propósito de Pablo al hacer la advertencia de que no existe más autoridad que la establecida por Dios (ὑπὸ θεοῦ τεταγμέναι), no está claro⁵⁷. Agustín de Hipona pensaba que la predicación de la libertad cristiana podía haber llevado a los fieles a rechazar las leyes seculares y que esto podría haber sido peligroso debido a una más que probable reacción negativa y violenta de Roma:

Sométanse todos a las autoridades superiores ; no hay autoridad que no provenga de Dios. Es una oportunísima advertencia a los nuevos cristianos, no sea que se les suba a la cabeza el verse llamados por el Señor de la libertad y

τὴν τιμὴν.) (“Que todos se sometan a las autoridades establecidas, pues no hay autoridad que no provenga de Dios, y las que existen, por Dios han sido constituidas. De modo que, quien se opone a la autoridad, se resiste al orden divino, y los que se resisten se atraerán ellos mismos el castigo. En efecto, los magistrados no son de temer cuando se obra el bien, sino cuando se obra el mal. ¿Quieres no temer a la autoridad? Obra el bien y obtendrás de ella elogios, pues es para ti un servidor (διδάκονός) de Dios para el bien. Pero, si obras el mal, teme; pues no en vano lleva espada, pues es un servidor de Dios para hacer justicia y castigar al que obra el mal. Por tanto, es preciso someterse, no solo por el temor al castigo, sino también en conciencia. Por eso precisamente pagáis impuestos, porque son funcionarios (λειτουργοί) de Dios, ocupados asiduamente en ese oficio. Dad a cada cual lo que se le debe: a quien impuestos, impuestos; a quien tributos, tributo; a quien respeto, respeto; a quien honor, honor”). Véase entre la abundante producción escrita dedicada a este pasaje, G. Puente Ojea, *Ideología e Historia*, pp. 217ss.; C. E. B. Cranfield, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, vol. 2, Edimburgo, 1979, pp. 651-673; L. Morris, *The Epistle to the Romans*, Grand Rapids, 1988, pp. 457-467; D. J. Moo, *The Epistle of the Romans*, Grand Rapids, 1996, pp. 790-810; L. T. Johnson, *Reading Romans: A Literary and Theological Commentary*, Nueva York, 2001, pp. 197-203. Sobre la singularidad de este pasaje en el contexto general de la epístola, vid. E. Käsemann, *Commentary on Romans*, Londres, 1980, p. 352 y el estudio de W. J. Subash, *Literary and Theological Support for the Pauline Authorship of Romans 13, 1-7*, Dallas, 2001, pp. 3-81, donde se descarta cualquier otra autoría que no sea la paulina.

⁵⁶ Fue escrito en torno al año 56 en Corinto, vid. C. E. B. Cranfield, *A Critical and Exegetical Commentary*, pp. 12-16 y E. Lohse, *Die Entstehung des Neuen Testaments*. Stuttgart, 1979, p. 48.

⁵⁷ J. Friedrich, W. Pöhlmann y P. Stuhlmacher, “Zur historischen Situation und Intention von Röm. 13, 1-7”, *ZTK* 73, 1976, pp. 146-149; G. Jossa, *I cristiani e l’Impero romano*, pp. 48-57.

lleguen a pensar que en el peregrinar de la vida no hay por qué cumplir con el orden establecido ni someterse a las autoridades superiores, a quien sólo temporalmente se les ha concedido el gobierno de las realidades transitorias. Siendo nosotros como somos alma y cuerpo, mientras estamos en esta vida temporal hacemos uso de las cosas temporales para las necesidades de nuestra vida. Es lógico, por tanto, que nos sometamos, en lo relacionado con las realidades de la vida presente, a las autoridades, es decir, a los hombres constituidos en dignidad que gobiernan las realidades humanas. Ahora bien, en lo tocante a nuestra fe en Dios y a la llamada a su Reino, nosotros no tenemos por qué someternos a ningún hombre [...]⁵⁸

Jerónimo contextualiza autor y época y ve, por tanto, en las palabras del apóstol el ánimo de contener a los judeocristianos que esperaban la inmediata venida de un mesías temporal y que, con la excusa de adorar a Jesús, se rebelaban contra Roma⁵⁹. El significado trascendental del pasaje es, sin embargo, puramente político: muestra al gobierno secular como una realidad plenamente legítima que deriva de Dios y que, por tanto, debe ser obedecido como si de un precepto religioso más se tratase⁶⁰. Por esto, no está de más traer a colación la observación de W. Parsons acerca

⁵⁸ Aug. *Exp. in Rm.*, 64, *Quod autem ait: omnis anima potestatibus sublimioribus subdita sit: non est enim potestas nisi a deo, rectissime admonet, ne quis ex eo, quod a domino suo in libertatem uocatus est factus christianus, extollatur in superbiam et non arbitretur in huius uitae itinere seruandum esse ordinem suum et potestatibus sublimioribus, quibus pro tempore rerum temporalium gubernatio tradita est, putet non se esse subdendum. cum enim constemus ex anima et corpore et, quamdiu in hac uita temporali sumus, etiam rebus temporalibus ad subsidium degendae eius uitae utamur, oportet nos ex ea parte, quae ad hanc uitam pertinet, subditos esse potestatibus, id est, hominibus res humanas cum aliquo honore administrantibus. ex illa uero parte, qua credimus deo et in regnum eius uocamur, non nos oportet esse subditos cuiquam homini [...]*.

⁵⁹ Hier. *In Titum*, 3, *Tale quid et ad Romanos scribitur: Omnis anima potestatibus superioribus subdita sit. Non est enim potestas nisi a Deo [...]* Paulus apostolus congruens, docet principatibus et potestatibus credentes debere esse subiectos (“Del mismo modo escribió a los romanos: Toda alma esta sometida a un poder superior. Todo poder viene de Dios [...] De manera juiciosa, Pablo enseña que los fieles deben someterse a los príncipes y a los poderosos”). Sobre la rebelión de grupos imbuidos de apocalipticismo contra Roma, vid. H. Maccoby, *The Mythmaker*, pp. 48-49 y 138 y, especialmente, S. Spence, *The Parting of the Ways. The Roman Church as a Case Study*, Leiden, 2004, pp. 119-171.

⁶⁰ R. Penna, “La dimensione politica del *ethos* cristiano secondo *Rm* 13, 1-7 nel suo contesto”, *RSB* 18, 2006, pp. 183-201.

de los problemas que suscitó el texto paulino en sus contemporáneos⁶¹.

Por un lado, Pablo no deja claro si el gobierno es en sí mismo legítimo o no en su origen y esto es un factor que va a crear innumerables vacilaciones entre los escritores cristianos preagustinianos⁶². Así, origen divino de la poder, función ministerial de la autoridad y obligación de someterse a los designios de los poderosos constituyen los tres puntos fundamentales de la epístola paulina que han confluído lo que se ha denominado “principio de sumisión” en Pablo⁶³. Esta doctrina fue aceptada, con matices, por gran parte de los pensadores cristianos que vieron una contradicción entre las enseñanzas paulinas y la relación Iglesia-Estado en los momentos de mayor tensión tales como persecuciones, martirio y colaboración del cristiano con el aparato coercitivo del Estado⁶⁴. Además, a estos factores hay que unir el uso que

⁶¹ W. Parsons, “The Influence of Romans XIII on Pre-Augustinian Christian Political Thought”, *ThS* 1, 1940, pp. 339ss.

⁶² En 1 *Tm* 2, 1-2, *Obsecra igitur primum omnium fieri obsecrationes, orationes, postulationes, gratiarum actiones, pro omnibus hominibus: pro regibus, et omnibus qui in sublimitate sunt, ut cum securitate et grauitate uitam transagamus cum pietate et castitate.* (Παρακαλῶ οὖν πρῶτον πάντων ποιεῖσθαι δεήσεις προσευχὰς ἐντεύξεις εὐχαριστίας ὑπὲρ πάντων ἀνθρώπων, ὑπὲρ βασιλέων καὶ πάντων τῶν ἐν ὑπεροχῇ ὄντων, ἵνα ἡρεμῶν καὶ ἡσύχιον βίον διάγωμεν ἐν πάσῃ εὐσεβείᾳ καὶ σεμνότητι.) (“Ante todo recomiendo que se hagan plegarias, oraciones, súplicas y acciones de gracias por todos los hombres; por los reyes y por todos los constituidos en autoridad, para que podamos vivir una vida tranquila y apacible con toda piedad y dignidad.”), transmite una idea que va a ser seguida por diversos Padres entre los que destaca Tertuliano y su *Apologeticum* donde, como se ha visto anteriormente, se insiste en la sumisión de los cristianos al orden establecido.

⁶³ J. de Churruca, “Actitud del cristianismo ante el Imperio romano”, pp. 160-168; A. Piñero, “Cristianismo primitivo y Estado”, en J. Alvar y J. M^a Blázquez (eds.), *Héroes y antihéroes en la Antigüedad clásica*, Madrid, 1997, pp. 258

⁶⁴ El caso expuesto por Tertuliano (*De Cor.*, 1) resulta ilustrativo: [...] *Adhibetur quidam illic magis dei miles ceteris constantior fratribus, qui se duobus dominis seruire posse praesumpserant, solus libero capite, coronamento in manu otioso [...]* *Denique singuli designare, eludere eminus, infrendere comminus. Continuo murmur: tribuno defertur et persona. Iam ex ordine accesserat. Statim tribunus: 'cur', inquit, 'tam diuersus habitus'? negauit ille sibi cum ceteris licere. Causas expostulatus 'christianus sum' respondit [...]*. (“[...] Uno de ellos, más soldado de Cristo y más perseverante que el resto de sus hermanos, que habían creído que se podía servir a dos amos, [apareció] con la cabeza descubierta, llevando la inútil corona en la mano [...] empezaron a señalarle con el dedo, a burlarse de él a lo lejos y a los rechinar dientes cuando se encontraban cerca de él. El rumor llegó a oídos del tribuno cuando esta persona dejó su puesto. El tribuno le

hace Pablo de lo que los latinos tradujeron como “ministros” para referirse a los gobernantes (διάκονοι y λειτουργοί), lo que creó confusión en las mentalidades cristianas y provocó las primeras especulaciones en torno a la sacralidad monárquica, simbiosis que alcanzará su pleno desarrollo a partir de la era carolingia⁶⁵. En este momento, la

preguntó entonces “¿Por qué te comportas de manera diferente? Él declaro que no tenía derecho a llevar la corona como el resto y urgido a dar una explicación de esto dijo “Soy cristiano” [...]”). Por otra parte, la resistencia al poder de Roma, cuyo máximo exponente se haya en el *Apocalipsis* y las cartas de Juan, se considera un fenómeno puntual y casi marginal que sucumbió eclipsado por el pensamiento político paulino, así lo valoran G. Puente Ojea, *Ideología e historia*, pp. 233ss. y J. D. G. Dunn, *The Theology of Paul the Apostle*, pp. 670ss. Así, Hipólito expresa una opinión fuertemente antirromana en *Comm. in Dan.*, 4, 8: Νυνὶ δὲ τὸ νῦν κρατοῦν θηρίον οὐκ ἔστιν ἐν ἔθνει, ἀλλ' ἐκ πασῶν τῶν γλωσσῶν καὶ ἐκ παντὸς γένους ἀνθρώπων συνάγει ἑαυτῷ καὶ παρασκευάζει δύνάμιν εἰς παράταξιν πολέμου, οἱ πάντες μὲν Ῥωμαῖοι καλούμενοι, μὴ ὄντες δὲ πάντες ἐκ μιᾶς χώρας. (“[...] pero la fiera que ahora nos domina no es una nación, sino una mezcla de todas las lenguas y razas humana y un grupo de reclutas para la guerra al que se llama “romanos” sin que provengan siquiera de una misma región”), en un contexto de dura persecución formando, junto con el propio Tertuliano (quien aboga por una u otra opción según la situación que aborde), un caso elocuente pero puntual. Cfr. J. Churruga, “Actitud del cristianismo”, pp. 185-189; A. Brent, *Hippolytus & the Roman Church in the Third Century. Communities in Tension before the Emergence of a Monarch-Bishop*, Leiden, 1995, pp. 152-154 y P. Fuentes Hinojo, “La caída de Roma: imaginación apocalíptica e ideologías de poder en la tradición cristiana antigua (siglos II al V)”, *SHHA* 27, 2009, p. 74.

⁶⁵ El concepto de “sacralidad real” se irá desarrollando progresivamente a lo largo de toda la Edad Media y Moderna a partir de la especulación patrística. Figuras como Alcuino de York y su tesis sobre el emperador como *rex et sacerdos* (vid. W. Otten, “The Texture of Tradition: The Role of the Church Fathers in Carolingian Theology”, en I. Backus (ed.), *The Reception of the Church Fathers in the West. From the Carolingians to the Maurists*, Leiden, vol. 1, 1997, pp. 24-31 y G. Morán, *Comunidad política y religiosa. Vol. 1, El legado cultural que recibe Europa. De la Antigüedad al paradigma imperial cristiano*, Oleiros, 2008, p. 511) o Beda el Venerable, con su concepción ministerial de la realeza (vid. G. Tugene, *L'idée de nation chez Bède le Venerable*, París, 2001, pp. 271-292), son clave para comprender la trascendencia y la pervivencia de la teología política patrística. Esta dimensión teológico-política se verá extraordinariamente reforzada por el calado de este concepto en el imaginario popular donde el rey ungido obra milagros (curación de enfermos, especialmente), es juez supremo y garante de la estabilidad y prosperidad del reino, cfr. M. Bloch, *Los reyes taumaturgos. Un estudio sobre el carácter sobrenatural atribuido al poder real, particularmente en Francia e Inglaterra*, México, 1988, *passim*, para el caso de Francia. Por último, en la obra de E. Kantorowicz, *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología-política medieval*, Madrid, 1985, *passim*, se explica el proceso hacia la materialización del concepto de *maiestas* a partir de la idea de que el

trascendencia de los vocablos se observa únicamente en esa función ministerial de la autoridad a la que se hacía referencia antes. El titular del poder adquirirá una importancia cada vez mayor (y cada vez menos discutida) a medida que se vaya relativizando la inmediatez de la parusía y el cambio de actitud del Imperio hacia los cristianos.

En cualquier caso, hasta la reintroducción total de Aristóteles con Tomás de Aquino⁶⁶, el hecho de que el fin último del Estado fuera el logro del bien común no quedó suficientemente claro. Sin embargo, pese a ello, si bien es cierto que el pasaje paulino no aclara en ningún caso si el poder es legítimo en origen o no, la recepción del mismo por los Padres generó una doctrina muy sugestiva y trascendental.

monarca, como Cristo, posee dos realidades corpóreas. A través de esta derivación, se comprueba el peso de la especulación cristológica en la elaboración de una teoría política.

⁶⁶ Es preciso tener en cuenta que, con anterioridad a Tomás de Aquino, el notable teórico inglés Juan de Salisbury, vinculado a la escuela de Chartres, fue el primero en hacer un uso sistemático del *Organon* de Aristóteles tal y como se puede inferir de la lectura de sus obras *Metalogicon* y, especialmente, *Policraticus*, donde expone una representativa idea de la sacralidad real (*Polycr.* 4, 5-6 y 8, 22). Según Juan de Salisbury, el rey ocupaba el primer lugar de la sociedad, si bien indica que éste se encuentra supeditado en todo momento a Dios y a la Iglesia de tal modo que, si el monarca se rebela contra estos dos elementos superiores, este autor no duda en postular la eliminación del mismo (*Polycr.* 8, 18-19), convirtiéndose así en el primer teórico del medievo que formula el tiranicidio. Cfr. J. Van Laarhoven, "Thou Shalt not Slay a Tyrant! The So-called Theory of John of Salisbury", en M. Wilkes (ed.), *The World of John of Salisbury*, Oxford, 1984, pp. 318-341; C. Nederman, "A Duty to Kill: John of Salisbury's Theory of Tyrannicide," *Review of Politics* 50, 1988, 365-389; B. Bayona Aznar, *El origen del Estado laico desde la Edad Media*, Madrid, 2009, p. 41 y M. Cottret, *Tuer le tyran? Le tyrannicide dans l'Europe moderne*, París, 2009, pp. 22-23.

1. 2. *LÓGOS*, ARRIANISMO Y TEORÍA POLÍTICA

Durante el siglo IV se produce un choque entre dos concepciones opuestas del poder, derivadas de la especulación teológica⁶⁷. La concepción de Cristo y, en particular, de su naturaleza divina, determinará la visión del poder y la consideración del gobernante. Se ha sobrevalorado la aportación especulativa clásica en este particular al tiempo que se ha tenido por norma postergar la influencia de la teología cristiana en la concepción ideológica del poder. Para lo que a la época constantiniana se refiere, esta última aportación es fundamental e indispensable para comprender la caracterización del gobernante, la idea de poder y su relación con lo divino. Para demostrar este punto, estudiaré a continuación las dos concepciones fundamentales del poder que se derivan del cristianismo en esta época y que están marcadas por la dialéctica entre dos doctrinas cristianas: el nicenismo (o la llamada “ortodoxia”) y el arrianismo.

Para comprender la figura de Arrio y su doctrina, es preciso comenzar por sus antecedentes teológicos y filosóficos. Este asunto, lejos de ser trivial, ha generado una rica y sugerente polémica en la que cada estudioso ha defendido una determinada influencia ejercida sobre el heresiarca alejandrino, combinada, la mayoría de las veces, con influencias secundarias de todo tipo. T. E. Pollard sostuvo en un destacable artículo que una posible influencia antioquena, derivada del hipotético magisterio de Luciano de Antioquía, permite comprender las peculiaridades doctrinales de Arrio, quien se ciñe a un método de exégesis literal, subraya repetidas veces la unicidad de Dios y hace una

⁶⁷ Si bien son numerosos los estudios donde este aspecto se trata de manera tangencial no existe ningún estudio monográfico lo suficientemente amplio sobre la cuestión, *vid.* G. H. Williams, “Christology and Church-State Relations”, pp. 3-33; J. Gaudemet, *L’Église dans l’Empire (IV^e-V^e siècles)*, París, 1958, pp. 608-609; M. Humphries, “*In nomine Patris: Constantine the Great and Constantius II in Christological Problem*”, pp. 448-464; E. Peterson, *El monoteísmo como problema político*, pp. 92-93; S. Laconi, *Costanzo II*, pp. 13-52.

distinción entre el Hijo y el *Lógos* que se aproxima más a la escuela antioquena que a la alejandrina, como habría cabido esperar⁶⁸.

Las tesis de Pollard fueron objeto de revisión por M. F. Wiles, quien minimizó ostensiblemente la supuesta influencia de elementos no alejandrinos en la teología de Arrio⁶⁹, y por G. C. Stead quien, examinando minuciosamente el bagaje filosófico del alejandrino, concluyó que el peso del platonismo debía ser tenido en cuenta a la hora de hacer una valoración de su doctrina⁷⁰. Éstos coinciden, además, en insistir en la necesidad de valorar la existencia de sectores literalistas y no origenistas en el seno de la Iglesia Alejandrina y de entender, por tanto a Arrio, como su fruto más radical⁷¹.

L. W. Barnard valora la influencia de algunos pensadores, como Atenágoras, Clemente de Alejandría, Orígenes, Dionisio de Alejandría, Teognosto y Pedro el Mártir en la creación de la doctrina de Arrio señalando la aportación que cada uno de éstos habría procurado al arrianismo. Así, según el autor, Arrio tomaría su acentuada unicidad de Atenágoras, el subordinacionismo de Orígenes, la diferencia entre Padre creador e Hijo *ποίημα* de Dionisio de Alejandría, la radicalización subordinacionista de Teognosto al entender al Hijo como “modelo” de la creación y, finalmente, el antiorigenismo de Pedro el Mártir, lo que le

⁶⁸ T. E. Pollard, “Logos and Son in Origen, Arius and Athanasius”, *StudPatr* 2, 1957, pp. 282-287, donde indica, además, que la distinción que hace Arrio entre el *Lógos* inmanente de Dios y el “Hijo” que es *Lógos*, no por naturaleza sino por participación, no es alejandrina sino de inspiración antioquena. *Vid.* también su “The Origins of Arianism”, *JThS* 9, 1958, pp. 103-111. Es en la exégesis literal y en las particularidades cristológicas donde se observa una marcada influencia antioquena, pues, a grandes rasgos, esta escuela marcaba de modo enfático la humanidad de Cristo y la distinción entre esta faceta y la divina, rasgo clásico de la disidencia arriana. Sobre la influencia origeniana en la teología alejandrina y la génesis del antagonismo de esta escuela con otras, *vid.*, J. Behr, *The Formation of Christian Theology, vol. 1. The Way to Nicea*, Crestwood, 2001, pp. 163-206.

⁶⁹ M. F. Wiles, “In Defence of Arius”, *JThS* 13, 1962, pp. 339-347.

⁷⁰ G. C. Stead, “The Platonism of Arius”, *JThS* 15, 1964, pp. 16-31. Cabe valorar la influencia de sectores platónicos no cristianos en la formación doctrinal de Arrio y de un sector platónico que habría podido evolucionar a la par que el omnipresente origenismo en el seno de la Iglesia Alejandrina, p. 16.

⁷¹ L. W. Barnard, “The Antecedents of Arius”, *VChr*, 24, 1970, p. 172.

llevará a contradecir la tesis de la eterna generación del Hijo⁷². Así pues, Barnard concluye manifestando sus reservas sobre hasta qué punto es lícito atribuir a Arrio la adscripción a la tradición alejandrina, ponderando influencias de todo tipo (desde el platonismo hasta el literalismo antioqueno) y revisando la faceta de Arrio como origenista disidente para concluir de modo acertado que se trata de un personaje ecléctico, pero también lo considera, de forma osada y provocadora a mi parecer, un simple dualista filosófico como otros muchos anteriores a él⁷³.

En mi opinión, la valoración de una posible influencia antioquena, apoyada en el asunto del colucianismo⁷⁴ y en su querencia por la exégesis literal, entre otros rasgos, no prueba de forma fehaciente una influencia, más allá de lo fortuito, de la tradición asiática en Arrio. Este personaje, tan controvertido en su época como en la nuestra, es de tan difícil valoración que cualquier estudio sobre el mismo podría concluir en presentarlo como un genio o como un necio absoluto. Por esto, pienso que no debemos desvincular al hombre de su contexto y que es en Alejandría y en el magisterio origeniano donde debemos buscar las raíces de esta cuestión. La llamada “teología del *Lógos*”, su vinculación con Arrio, por una parte, y con sus seguidores, por otra, responde a la gran deuda intelectual que tiene el heresiarca de Baucalis con esta corriente teológica que no era sino la preferida (y hasta se podría decir que la “oficial”) de la escuela de Alejandría⁷⁵. A pesar de ello, es preciso dejar

⁷² L. W. Barnard, “The Antecedents”, *passim* especialmente pp. 185ss. El autor considera que la influencia ejercida por Pedro el Mártir es dudosa (p. 185).

⁷³ *Ibid.* pp. 187-188.

⁷⁴ *Cfr.* Athan. *Syn.*, 16 donde se aplica este vocablo en una carta de Arrio a Eusebio de Nicomedia. Por “colucianista” se ha entendido la pertenencia de Arrio y Eusebio de Nicomedia a la escuela de Luciano de Antioquía. *Vid.* Theod. *Hist. eccl.*, 1, 5 donde se nos presenta el documento completo. Coluto aparece también mencionado en la carta Ἡ φίλαρχος, donde es descrito como un “cismático” en tanto que rompió con Alejandro de Alejandría a raíz del problema arriano. *Vid.* R. Williams, *Arius. Heresy and Tradition*, Michigan/Cambridge, 2002², p. 50-55; U. Loose, “Zur Chronologie des arianischen Streites”, *ZKG* 101, 1990, pp. 89ss; W. Löhr, “Arius Reconsidered (Part 1)”, *ZAC* 9, 2005, pp. 544-546 y A. Martin, “L’origine de l’arianisme vue par Théodore” en B. Pouderon e Y. M. Duval, *L’historiographie de l’Église des premiers siècles*, París, 2001, p. 352, para las consideraciones de Teodoreto de Ciro sobre este particular.

⁷⁵ *Vid.* H. Fiskå Hägg, *Clement of Alexandria and the Beginnings of Christian*

constancia de la disensión de Arrio con esta doctrina en un punto, si bien concreto, de trascendental importancia y que es, entre otras cuestiones, la piedra de toque de su sistema: la negación de la paternidad eterna⁷⁶, concepto clave de la teología origeniana y alejandrina.

En cualquier caso, el estudio de Arrio y de su doctrina no debería verse bajo una sola luz, ya sea alejandrina o antioquena. La aportación de cada especialista debe tenerse en cuenta como una pieza más en la reconstrucción del complejo mosaico arriano. Así, prefiero adherirme a la visión de R. Williams y A. Grillmeier, quienes parten de la valoración de cuatro puntos concretos para acometer el estudio de estos problemas: la consideración de la importancia de la Biblia en Arrio y el método

Apophaticism, Oxford, 2006, pp. 181-185 y M. J. Edwards, "Clement of Alexandria and his Doctrine of the Lógos" *VChr* 54, 2000, pp. 159-177. No se debería ignorar la atestiguada existencia de un buen porcentaje de alejandrinos monarquianistas que serían los que habrían denunciado a mediados del siglo III a su patriarca, Dionisio de Alejandría, ante la sede romana presidida por Dionisio de Roma, originando así una disputa teológica de gran trascendencia, *vid.* Athan. *Sent. Dion.*, 4, Καὶ ἥκει ἐν ταῦτα πρὸς πᾶσαν κατὰγνωσιν τῶν νέων Ἰουδαίων τῶν καὶ τὸν κύριον ἀρνουμένων καὶ τοὺς πατέρας διαβαλλόντων καὶ πάντας Χριστιανοὺς πιχειρούντων ἀπατᾶν. ἐπειδὴ δὲ προφάσεις ἔχειν νομίζουσι τῆς εἰς τὸν ἐπίσκοπον διαβολῆς μέρη τινὰ ἐπιστολῆς αὐτοῦ, φέρε καὶ ταύτας ἴδωμεν, ἵνα καὶ ἐκ τούτων αὐτῶν ἡ ματαιολογία δειχθῇ καὶ παύσωνται μὲν κἂν ὅπῃ ποτε βλασφημοῦντες παρ' ἑαυτοῖς τὸν κύριον, ὁμολογήσωσι δὲ κἂν μετὰ τῶν στρατιωτῶν βλέποντες μαρτυροῦσαν τὴν κτίσιν, ὅτι «ἀληθῶς οὗτος ὁ υἱὸς οὗ θεοῦ ἐστὶ» καὶ οὐκ ἔστι τῶν κτισμάτων. ("Y, por supuesto, esto bastará para refutar a os nuevos judíos, quienes al tiempo niegan al Señor y calumnian a los Padres en un intento de engañar a los cristianos. Pero, ya que creen tener argumentos para denostar al obispo debido a ciertas partes de su carta, examinemos cuidadosamente aunque sólo sea para ponerlos en evidencia por la futilidad de sus argumentos y dejen así de blasfemar contra el Señor. Así podrán ser testigos de la Creación, como los soldados (*Mt* 27, 54) y confesar que Él es, ciertamente, Hijo de Dios y no una criatura.") y Bas. Caes. *Ep.*, 9, 2, Σχεδὸν γὰρ ταυτησὶ τῆς νῦν περιθρυλουμένης ἀσεβείας, τῆς κατὰ τὸ Ἀνόμοιον λέγω, οὗτός ἐστιν, ὅσα γε ἡμεῖς ἴσμεν, ὁ πρῶτος ἀνθρώποις τὰ σπέρματα παρασχών. Αἴτιον δέ, οἶμαι, οὐ πονηρία γνώμης, ἀλλὰ τὸ σφόδρα βούλεσθαι ἀντιτείνειν τῷ Σαβελλίῳ. ("Me atrevería a decir que este hombre [Dionisio de Alejandría] fue uno de los primeros en contaminar a los hombres con los gérmenes esa herejía de la que tanto ruido se ha hecho. Me refiero a la doctrina de la no similitud [anomeísmo]. Sin embargo, opino que hizo esto no por perversidad, sino por un deseo excesivo de combatir a Sabelio").

⁷⁶ La paternidad eterna y perfecta de Dios es fundamental para comprender la ortodoxia cristiana y el problema que nos ocupa en todo el presente trabajo. Volveré sobre este concepto más adelante. *Vid.* P. Widdicombe, *The Fatherhood of God from Origen to Athanasius*, Oxford-Nueva York, 2000², pp. 121-143.

exegetico que utiliza para interpretarla, la influencia de varias tradiciones teológicas diferentes (alejandrinas y antioquenas), la importancia de la filosofía y, por último, la pugna entre todas estas influencias⁷⁷ como catalizador de su doctrina. Arrio, tal y como yo lo concibo, fue ante todo un ecléctico, razón por la que no se debe despreciar cualquier posible influencia mientras ésta sea lógica y esté convenientemente contextualizada si bien considero que, pese a su eclecticismo, no deja de ser profundamente alejandrino.

La teología de Arrio resulta pertinente en tanto que nos presenta la concepción que sus adeptos tenían sobre la figura de Jesús, su naturaleza y su actuación en los asuntos terrenales. Para el objeto de este trabajo, la correcta valoración de la cristología de la época, ya sea de signo arriano o niceno, es indispensable para entender el ejercicio del poder, debido a que éste está determinado por el modo en que se entienda a Cristo. La relación de Jesús con el poder y la comprensión del poder terreno como una delegación graciosa de Dios estuvo clara para los pensadores cristianos desde épocas muy tempranas. En palabras de G. H. Williams, desde el momento en que Jesús declara que su reino no es “de este mundo”⁷⁸, está haciendo emanar la autoridad de Pilato de Dios⁷⁹. Por esto Orígenes⁸⁰ e Ireneo de Lyon⁸¹, entre otros, se apresuraron a colocar bajo

⁷⁷ R. Williams, *Arius*, pp. 95ss. y A. Grillmeier, *Cristo en la Tradición cristiana*, Salamanca, 1997, p. 395.

⁷⁸ *Jn 18, 36, Respondit ei Iesus: Regnum meum non est de hoc mundo: si de hoc mundo esset regnum meum, ministri mei utique certarent ut non traderer Iudaeis: nunc autem regnum meum non est hinc.* (ἀπεκρίθη Ἰησοῦς· ἡ βασιλεία ἡ ἐμὴ οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ κόσμου τούτου· εἰ ἐκ τοῦ κόσμου τούτου ἦν ἡ βασιλεία ἡ ἐμὴ, οἱ ὑπηρέται οἱ ἐμοὶ ἠγωνίζοντο [ἄν] ἵνα μὴ παραδοθῶ τοῖς Ἰουδαίοις· νῦν δὲ ἡ βασιλεία ἡ ἐμὴ οὐκ ἔστιν ἐντεῦθεν.) (“Mi Reino no es de este mundo. Si mi Reino fuese de este mundo, mi gente habría combatido para que no fuese entregado a los judíos; pero mi Reino no es de aquí”).

⁷⁹ G. H. Williams, “Christology and Church-State”, p. 3: “For what the Christian is willing to render into Cesar depens in part on his understanding of Christ as God and of Jesus’ commandments as divine”.

⁸⁰ Orig. *C. Cels.*, 8, 75, Καὶ οὐ φεύγοντές γε τὰς κοινοτέρας τοῦ βίου λειτουργίας Χριστιανοὶ τὰ τοιαῦτα περιίστανται ἀλλὰ τηροῦντες ἑαυτοὺς θειοτέρᾳ καὶ ἀναγκαιοτέρᾳ λειτουργίᾳ ἐκκλησίας θεοῦ ἐπὶ σωτηρίᾳ ἀνθρώπων καὶ ἀναγκαίως ἅμα καὶ δικαίως ἠγούμενοι καὶ πάντων πεφροντικότες, τῶν μὲν ἔνδον, ἵν' ὁσημέραι βέλτιον βιώσι, τῶν δὲ δοκούντων ἔξω, ἵνα γένωνται ἐν τοῖς σεμνοῖς τῆς θεοσεβείας λόγοις καὶ ἔργοις καὶ οὕτω θεὸν ἀληθῶς σέβοντες καὶ πολλοὺς ὅση δύναμις παιδεύοντες ἀνακραθῶσι τῷ τοῦ θεοῦ

la autoridad del *Lógos* Eterno al Imperio Romano, aun cuando el reino del *Lógos* encarnado no era, tal y como se había manifestado, “de este

λόγῳ καὶ τῷ θείῳ νόμῳ καὶ οὕτως ἐνωθῶσι τῷ ἐπὶ πᾶσι θεῷ διὰ τοῦ ἐνοῦντος αὐτῷ υἱοῦ θεοῦ λόγου καὶ σοφίας καὶ ἀληθείας καὶ δικαιοσύνης πάντα τὸν προτε-τραμμένον ἐπὶ τὸ κατὰ θεὸν ἐν πᾶσι ζῆν. (“Por lo demás, si los cristianos rehúsan los cargos públicos, no es porque traten de eludir los servicios generales que pide la vida, sino porque quieren guardarse a sí mismos, por la salud eterna de los hombres, para el servicio más divino y necesario de la Iglesia de Dios. Así piensan necesaria y justamente, y así se preocupan por todos; por los de dentro, para que cada día vivan más santamente; por los aparentemente de fuera, para que lleguen a las sagradas palabras y obras de nuestra religión. Así también dan verdadero culto a Dios y, educando a los más que pueden, se unen al Verbo de Dios y a la Ley Divina, así en fin, se hacen una sola cosa con el Dios supremo, por su Hijo, Verbo-Dios, que es sabiduría, verdad y justicia y une con Dios a todo el que se determina a vivir en todo según Dios”)

⁸¹ Ir. *Adv. Haer.*, 5, 24, 1, *Sicut ergo in principio mentibus est, ita et in fine mentiebatur dicens: Haec omnia mihi tradita sunt, et cui uolo do ea. Non enim ipse determinauit huius saeculi regna, sed Deus: Regis enim cor in manu Dei. Et per salomonem ait Verbum: Per me reges regnant et potentes tenent iustitiam; per me principes exaltantur et tyranni per me regnant terram. Et Paulus autem Apostolus in hoc ipsum ait: Omnibus potestatis sublimioribus subiecti estote: non est enim potestas nisi a Deo. Quae autem sunt a Deo dispositae sunt. Et iterum de ipsis ait: Non enim sine causa gladium portat: Dei enim minister est, uindex in iram ei qui male operatur. Quoniam haec autem non de angelicis potestatibus nec de inuisibilibus principibus dixit, quomodo quidam audent exponere, sed de his quae sunt secundum homines potestates, ait: Propter hoc enim et tributa praestatis, ministri enim Dei sunt in hoc ipsum deseruientes. Hoc autem et Dominus confirmauit, non faciens quidem quod a Diabolo suadebatur, tributorum autem exactoribus iubens pro se et pro Petro dari tributum, quoniam ministri Dei sunt, in hoc ipsum deseruientes.* (“Igual que mintió al principio, mentía también al fin con las palabras: Todo esto me fue dado, y a quien yo quiero se lo doy. Pues no definió él los reinos de este mundo, sino Dios; ya que el corazón del rey en la mano de Dios está. Y por Salomón dice el Verbo: Por mí reinan los reyes y los poderosos guardan la justicia, por mí son levantados los príncipes y los jefes rigen por mí la tierra. Y al mismo intento el apóstol Pablo: Estad sujetos a las autoridades todas superiores, pues no hay autoridad que no venga de Dios, y las que hay han sido ordenadas por Dios. Y de nuevo sobre las mismas: Porque no en vano lleva la espada; ministro como es de Dios, vengador para el castigo del que obra mal. Al decir esto, no se refería a potestades angélicas ni a principados invisibles, como declaran atrevidamente algunos, sino a las potestades que hay entre los hombres. Pues por eso también, dice, pagáis contribuciones, ministros como son de Dios aplicados asiduamente a esto mismo. Lo propio ratificó también el Señor, sin hacer lo que sugería el diablo, al ordenar a Pedro pagase el tributo por sí y por él a los recaudadores de impuestos; porque son ministros de Dios aplicados asiduamente en eso mismo”). *Cfr. A. Orbe, Teología de San Ireneo*, vol. 2, Madrid, 1987, pp. 503-517.

mundo”⁸². Pese a esto, pensadores posteriores al concilio de Nicea de 325, han legado una visión sustancialmente distinta de esta misma problemática al trasladar la especulación sobre el reino temporal a un terreno polémico para centrar la reflexión sobre el reino divino en un contexto habitualmente escatológico o dogmático. Es el caso de Hilario de Poitiers, quien en varias de sus obras doctrinales y exegéticas nos presenta una cesión del reino en clave trinitaria, en la que Padre e Hijo no sufren menoscabo alguno en el cambio de titularidad⁸³. La identidad del reino cambia según el objeto de la obra en la que aparezca la reflexión

⁸² Aunque esto no impidió que se dotase al *Lógos* de una serie de títulos y atributos reales, sobre todo en época postnicensa, *cfr.* P. Beskow, *Rex Glorise*, p. 188. Eusebio de Cesarea resulta bastante claro si sabemos diferenciar el discurso referido al emperador del de Dios, *Triak.*, 3, 6: μοναρχία δὲ τῆς πάντων ὑπέρκειται συστάσεως τε καὶ διοικήσεως· ἀναρχία γὰρ μᾶλλον καὶ στάσις ἢ ἐξ ἰσοτιμίας ἀντιπαρεξαγομένε πολυαρχία. Διὸ δὴ εἷς θεὸς [...] εἷς βασιλεὺς. (“Pues, ciertamente, la monarquía trascenderá cualquier forma de gobierno, para que la igualdad y pluralidad de poder, que es su contrario, no pueda sino ser descrita como desgobierno y desorden. Puesto que hay un Dios [...] hay un soberano”).

⁸³ Así lo explica en el largo pasaje contenido en *Trin.*, 11, 21-49, *cfr.* Mt 11, 27 y 28, 18 y 1 Co 15, 20-28. *Vid.* M. Durst, *Die Eschatologie des Hilarius von Poitiers. Ein Beitrag zur Dogmengeschichte des vierten Jahrhunderts*. Bonn, 1987, pp 263-288 y L. Ladaria, *La cristología de Hilario de Poitiers*, Roma, 1989, p. 272. Sobre el pasaje de 1 Co, *vid.* G. W. H. Lampe, “Some Notes on the Significance of βασιλεία τοῦ θεοῦ, βασιλεία Χριστοῦ, in the Greek Fathers, *JThS* 49, 1948, pp. 58-73; E. Schendel, *Herrschaft und Unterwerfung Christi. 1 Korinther 15, 24-28 in Exegese und Theologie der Väter bis zum Ausgang des 4. Jahrhunderts*, Tübingen, 1971, *passim*; J. T. Lienhard, “The Exegesis of I Cor. 15, 24-28 from Marcellus of Ancyra to Theodoretus of Cyrus” *VChr* 37, 1983, pp. 340-359 y G. Pelland, “La *subiectio* du Christ chez Saint Hilaire” *Gregorianum* 64, 1983, pp. 423-425, para lo concerniente a la exégesis de 1 Co 15, 20-28. En este artículo, si bien Lienhard se centra en autores griegos, las tesis de Marcelo de Ancira y su recepción y contestación, resultan muy útiles para determinar la concepción de la naturaleza del reino. Según Marcelo, el reino terreno pertenece a Cristo mientras que el celestial es dominio exclusivo del Padre (J. T. Lienhard, “The Exegesis of I Cor. 15, 24-28”, pp. 341-343 y 355), polaridad muy lesiva para el Hijo en tanto que no contempla su participación en el cielo. Hilario trata, como los principales ortodoxos nicenos, de armonizar la titularidad de ambos reinos con el fin de no minimizar en ningún caso las potestades del Hijo, actitud que, a mi juicio, supone una clara toma de posición contra los subordinacionistas arrianos. *Cfr.* G. Pelland, “Le thème biblique du Règne chez Saint Hilaire de Poitiers”, pp. 639ss.

sobre el mismo pudiendo simbolizar éste al propio Jesús o al conjunto de la humanidad⁸⁴.

Constantino trata de desarrollar su gobierno en el marco de un concierto de intereses entre la parte gobernada y la que ejerce el poder, en el que, no obstante, la parte gobernante trata de arrogarse una preeminencia sobre la gobernada. Pese a esta aparente obviedad, es preciso notar que es aquí donde radica la inicial sumisión de la Iglesia al Estado, en la que desempeñará un papel esencial el impacto del arrianismo en la incipiente relación Iglesia-Estado⁸⁵. Según G. H. Williams, la especial sumisión del arrianismo se debe en parte a su mayor capacidad para adaptarse a los atributos helenísticos del poder y, en general, a la visión del poder heredada de los pensadores paganos⁸⁶. Sin embargo, siendo cierta esta consideración parece que precisa de ciertas explicaciones y aclaraciones, ya que los mecanismos ideológicos que conectan ambas realidades no son, ni mucho menos, obvios. Pensar en un monarca cristiano como “rey de reyes” y superponerlo, por tanto, a cualquier fiel cristiano, era algo natural desde el punto de vista de la tradición política pero no desde la evangélica. La asunción de la primacía del monarca frente a otros cristianos se une al problema de la interpretación de la naturaleza y las funciones del monarca cristiano,

⁸⁴ Hil. *In Matt.*, 12, 17 y 26, 1,2, respectivamente. *Vid. Idem, Trin.*, 11, *cfr. Flp* 3, 21. *Vid. J. Doignon*, “Comment Hilaire de Poitiers a-t-il lu et compris le verset de Paul, Philippiens 3, 21?”, *VChr.* 43, 1989, pp. 127-137; L. Ladaria, *La cristología de Hilario de Poitiers*, p. 272; A. Fierro, *Sobre la gloria en S. Hilario*, pp. 219-232 y M. Durst, *Die Eschatologie des Hilarius von Poitiers*, pp. 314-316.

⁸⁵ R. Farina, *L'Impero e l'imperatore cristiano*, pp. 236-251; E. Peterson, *El monoteísmo*, pp. 92-93; J. M. Sansterre, “Eusèbe de Césarée et la naissance de la théorie césaropapiste”, *Byzantion* 42, 1972, pp. 153-161; G. Dagron, *Emperador y sacerdote*, pp. 335-348; P. Veyne, *El sueño de Constantino*, pp. 105-107.

⁸⁶ El autor no explica en “Christology and Church-State Relations”, pp. 8ss. este punto de forma satisfactoria. Sin embargo, otros autores al tratar las influencias de Arrio, hacen especial hincapié en el medioplatonismo, del cual es probable que se hubiera tomado esta influencia que G. H. Williams apuntaba. *Cfr. H. A. Wolfson*, “Philosophical Implications of Arianism and Apollinarism”, *DOP* 12, 1958, pp. 5-9; G. C. Stead, “The *Thalia* of Arius and the Testimony of Athanasius”, *JThS* 29, 1978, pp. 20ss. e *Idem*, “The Platonism of Arius”, pp. 16ss; M. F. Wiles, “In Defence of Arius”, p. 339ss., entre otros.

concepto que, por su novedad, necesita ser cuidadosamente dotado de contenido.

Arrio de Baucalis negaba la divinidad del *Lógos* y su igualdad de naturaleza con el Padre. Su doctrina no era, ni mucho menos, original pues desde el siglo III, en el propio sustrato intelectual alejandrino, se venían ofreciendo especulaciones muy similares sobre los mismos particulares objeto de las reflexiones de Arrio. Entre ellas, el gnosticismo de Valentín y Basílides contempla la existencia de un Dios inaccesible en eterna soledad y que dio lugar al Demiurgo, quien, al ir a crear las cosas, profirió la Palabra⁸⁷. La Creación se resumiría, pues, en una triple acción sistemática en la que intervienen por riguroso orden el Padre, su razón y su voluntad. Por esto Alejandro de Alejandría (y, con él, Atanasio) vio siempre en Arrio trazas de valentinianismo, ya que hace de Cristo un dios menor “emanado”⁸⁸.

El neoplatonismo supondría otra aportación fundamental en la doctrina arriana⁸⁹. Plotino ve en todo tres hipóstasis universales, a saber: el Principio, inaccesible a nuestro conocimiento imperfecto y finito, la Razón y el Alma. La Razón deriva del Principio⁹⁰, “como el rayo deriva

⁸⁷ Vid. A. Orbe, *Hacia la primera teología de la procesión del Verbo*. Estudios Valentinianos I/1-2, Roma, 1958, pp. 58ss; F. Bermejo Rubio, *La escisión imposible. Lectura del gnosticismo valentiniano*, Salamanca, 1998, pp. 153-156.

⁸⁸ Athan. *Syn.*, 16. *cfr. Idem*, 15, οὐδ' ὡς Οὐαλεντίνος προβολὴν τὸ γέννημα τοῦ πατρὸς ἐδογματίσεν. (“[...] no como Valentín, quien dijo que la descendencia del Padre era una emanación [...]).

⁸⁹ Según los expertos, el medioplatonismo es la corriente verdaderamente influyente mientras que el neoplatonismo, por ser en esta fase aún incipiente, apenas deja sentir su peso. No obstante, por cuestiones de comprensión y en este caso particular, en el que hago referencia a Plotino, es pertinente referirse al neoplatonismo y no al medioplatonismo teniendo presente, en cualquier caso, que es este último el que más influyó en Arrio si bien el primero actuó con más fuerza sobre la segunda generación arriana. Vid. A. Grillmeier, *Cristo*, pp. 400ss; G. C. Stead, “Was Arius a Neoplatonist?”, *StudPatr* 32, 1997, pp. 39-52 y R. P. C. Hanson, *Search*, pp. 84-94; Vid. el estudio clásico de S. Lilla, *Introduzione al Medio platonismo*, Roma, 1992, *passim*, para una panorámica general del pensamiento de los autores que influyeron en el contexto físico en el que se integra la figura de Arrio y el apartado que dedica a esta cuestión H. Fiskå Hägg, *Clement of Alexandria*, pp. 75ss.

⁹⁰ Vid. J. F. Pradeau, *L'imitation du principe. Plotin et la participation*, París, 2003, pp. 56-79 ; M. Fattal, *Lógos et Image chez Plotin*. París, 1998, pp. 19ss.

del sol”, ya que el Principio es el único ingénito y no deriva, por tanto, de nada⁹¹. El vocabulario característico que estará presente en todo debate doctrinal importante está sacado directamente de esta fuente, lo cual ayuda a poner en evidencia la gran influencia del platonismo en el pensamiento del heresiarca alejandrino.

Las respuestas que los Padres griegos del siglo III dan a la pregunta de Jesús, “Y vosotros, ¿quién decís que soy yo?” (*Mt* 16, 15) resultan, a veces, contradictorias. Pese a las revelaciones del NT y al universal reconocimiento de la divinidad del Padre, no eran pocos los que dudaban de la del Hijo. En este sentido, resulta significativo que Orígenes no haya negado en sus obras la divinidad del Hijo, aunque en algunos pasajes de las mismas se observe un cierto matiz subordinacionista. El origenismo de Arrio queda una vez más y en este asunto concreto, en entredicho⁹². Los arrianos nunca apelaron explícitamente al magisterio origeniano por motivos que trataré de elucidar más adelante. Este desdén arriano hacia el gran maestro y exegeta alejandrino es elocuente en sí mismo y es precisamente por esto que merece, al menos, un somero análisis.

Desde los inicios de la querella, no fueron pocas las voces que acusaron a la obra de Orígenes de estar detrás del desarrollo doctrinal arriano. Marcelo de Ancira, cabecilla de los que así pensaban, consideraba que la aseveración origeniana que hacía del *Lógos* una hipóstasis “distinta” del Padre constituía la razón de ser del arrianismo⁹³.

⁹¹ Plot. *Enead.*, 6, 3. Cfr. D. J. O’Meara, *Plotinus. An Introduction to the Enneads*. Oxford, 2005², pp. 60-78; W. Beierwaltes, *Identität und Differenz*, Frankfurt, 1980 (ed. Italiana, *Identità e differenza*, Milán, 1989), pp. 53-66.

⁹² Son muchos los autores que se han interesado por este tema, *vid.* L. W. Barnard, “The Antecedents of Arius”, pp. 172ss; los artículos homónimos de M. J. Edwards, “Did Origen Apply the Word *Homoousios* to the Son?” *JThS* 49, 1998, pp. 658ss y R. P. C. Hanson “Did Origen Apply the Word *Homoousios* to the Son?”, en J. Fontaine y Ch. Kannengieser (eds.), *Epektasis, Mélanges patristiques offerts au cardinal Jean Daniélou*, París, 1972, pp. 293-303; R. Lorenz, *Arius Judaizans? Untersuchungen zur dogmengeschichtlichen Einordnung des Arius*, Gotinga, 1980, pp. 122ss.; R. Williams, *Arius*, pp. 131-157.

⁹³ Marc. *Frag.*, 38, ταῦτα Ὀριγένης γέγραπεν, μὴ παρὰ τῶν ἱερῶν ροφητῶν τε καὶ ἀποστόλων περὶ τῆς αἰδιότητος τοῦ λόγου μαθεῖν βουλευθεῖς, ἀλλ’ ἐαυτῷ δεδωκὼς πλεῖον δευτέραν ὑπόθεσιν διηγῆσασθαι τοῦ λόγου μάτην τολμᾷ. (“Esto escribió Orígenes, no

Lejos de entender ὑπόστασις como una partición o como la condensación de una realidad inferior, Orígenes revela a lo largo de sus textos el significado del vocablo, que entiende como una realidad individual subsistente⁹⁴. La confusión radicaré en posteriores explicaciones⁹⁵ que provocarán un abandono aparente o, cuanto menos en lo referente al vocabulario, de Orígenes por parte de ambos bandos y que propiciará la aparición de reacciones, de diverso sesgo doctrinal, a este aparente subordinacionismo origenista.

Precisamente, en lo que a la adquisición de vocabulario se refiere, es necesario asociar a los neoplatónicos a Teognosto, pues es el primero que, pese a afirmar claramente que el Hijo procede del Padre por generación verdadera, emplea el conflictivo término de κτίσμα para referirse a Él⁹⁶. El término *homooúsios* fue, desde los propios inicios del conflicto, sumamente problemático. Su ausencia en las Escrituras fue el argumento principal de los arrianos para excluirlo del discurso teológico aunque comenzó a aparecer en escritos gnósticos del siglo II y pasa de ahí a la teología cristiana gracias, precisamente, a los maestros alejandrinos del siglo siguiente. El término se refería, originalmente, a dos elementos

porque quisiera instruirse acerca de la eternidad del Verbo prescindiendo de las Escrituras de los Profetas y de los Apóstoles, sino que, por darse más importancia, se atreve a exponer que se reconoce un segundo principio del Verbo”), *cfr. Idem*, 39-40 y *Eus. C. Marc.*, 1, 4. Sobre el antiorigenismo de Marcelo en lo referente a su discurso antiarriano, *vid. A. H. B. Logan*, “Marcellus of Ancyra on Origen and Arianism”, en *W. A. Bienert y U. Kühneweg* (eds.), *Origeniana Septima*, Lovaina, 1999, pp. 159-164.

⁹⁴ *Orig. C. Cels.*, 1, 23, Πάντα γὰρ μέρη κόσμου, οὐδὲν δὲ μέρος ὅλου θεός· δεῖ γὰρ εἶναι τὸν θεὸν μὴ ἀτελεῖ, ὥσπερ ἐστὶ τὸ μέρος ἀτελές. Τάχα δὲ βαθύτερος λόγος δείξει ὅτι κυρίως θεὸς ὥσπερ οὐκ ἔστι μέρος οὕτως οὐδὲ ὅλον, ἐπεὶ τὸ ὅλον ἐκ μερῶν ἐστὶ· καὶ οὐχ αἰρεῖ λόγος παραδέξασθαι τὸν ἐπὶ πᾶσι θεὸν εἶναι ἐκ μερῶν, ὧν ἕκαστον οὐ δύναται ὅπερ τὰ ἄλλα μέρη. (“Todo, en efecto, son partes del mundo, pero ninguna parte del todo es Dios, pues Dios no debe ser incompleto, como toda parte es incompleta. Y acaso un razonamiento más a fondo demostrará que Dios, propiamente, como no es parte, tampoco puede ser todo, pues el todo se compone de partes; y ninguna razón nos convencerá de que el Dios sumo se componga de partes, cada una de las cuales no puede lo que pueden las otras”). Orígenes insiste en que los dioses paganos son invenciones y construcciones mentales a diferencia de Dios, que es real y subsistente.

⁹⁵ Como la ofrecida en *C. Cels.*, 8, 12 donde explica que Padre e Hijo son dos “cosas” (πράγματα) en tanto hipóstasis pero una en armonía (συμφωνία) y voluntad.

⁹⁶ L. W. Barnard, “The Antecedents of Arius”, pp. 180ss.

que comparten una misma sustancia. Referente a esto, la querella entre los dos Dionisios⁹⁷ resultó muy esclarecedora como también lo fue en otros sentidos. Los arrianos utilizaron la alegación de Dionisio de Alejandría contra el sabelianismo para dotarse de un arsenal argumentativo enunciado por una figura prestigiosa. En su polémica contra Sabelio, Dionisio, con objeto de negar que el Hijo fuese un “modo” del Padre, incidió en la cualidad de ποίημα del Hijo, afirmando además que Padre e Hijo eran como el labrador y la vid evangélicos: dos realidades diferentes⁹⁸. Apercebido rápidamente por Dionisio de Roma, el obispo alejandrino rectificó⁹⁹ diciendo que el Hijo existía en el seno del

⁹⁷ Sobre este asunto, véase R. Williams, *Arius*, pp. 150-153; M. Simonetti, “Ancora su *Homooúsios* a proposito di due recenti studi” *VetChr*, 17, 1980, pp. 85-98; G. Uríbarri Bilbao, *Monarquía y Trinidad, El concepto teológico “Monarchia” y la controversia “Monarquiana”*, Madrid, 1996, pp. 443-492.

⁹⁸ Athan. *Sent. Dion.*, 12 οὐκ εἰμι τῆς αὐτῆς ὑμῖν δόξης, ὃ θεομάχοι, οὐδὲ τὰ ἡμέτερα πρόφασιν Ἀρείῳ παρέσχεν εἰς ἀσέβειαν. ἀλλὰ πρὸς Ἀμμωνα καὶ Εὐφράνορα διὰ τοὺς Σαβελλίζοντας γράφων ἐμνήσθην τοῦ γεωργοῦ καὶ τῆς ἀμπέλου καὶ τῶν τοιούτων ἄλλων ῥητῶν, ἵνα τὰ ἀνθρώπινα τοῦ κυρίου δείξας πείσω μὴ λέγειν ἐκείνους, ὅτι ὁ πατήρ ἐστιν ὁ γενόμενος ἄνθρωπος. ὥς γὰρ ὁ γεωργὸς οὐκ ἐστιν ἄμπελος, οὕτως οὐκ ἐστιν ὁ ἐν τῷ σώματι γενόμενος ὁ πατήρ ἀλλ’ ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος δὲ ἐν τῇ ἀμπέλῳ γενόμενος ἄμπελος ἐκλήθη διὰ τὴν πρὸς τὰ κλήματα, ἅπερ ἐσμὲν ἡμεῖς, σωματικὴν συγγένειαν. ταύτη μὲν οὖν τῇ διανοίᾳ τὴν πρὸς Εὐφράνορα καὶ Ἀμμώνιον ἔγραψα ἐπιστολὴν, πρὸς δὲ τὴν ὑμῶν ἀναίδειαν τὰς ἐτέρας ἐπιστολὰς τὰς παρ’ ἐμοῦ γραφείσας ἀντιτίθημι, ἵνα γνῶσιν οἱ φρόνιμοι τὴν ἐν αὐταῖς ἀπολογίαν καὶ τῆς ἐν Χριστῷ πίστεως τὴν ὀρθὴν μου φρόνησιν. (“Yo no comparto vuestra opinión, adversarios de Dios, de que mis escritos proporcionan a Arrio argumentos para su herejía. Cuando escribí a Amón y a Eufanor a propósito del sabelianismo, hice mención a la vid y al labrador y a otras expresiones semejantes con objeto de realzar las cualidades humanas del Señor, para que aquéllos no creyesen que Éste era el Padre hecho hombre. Al igual que el labrador no es la vid, el que se encarnó no es el Padre sino el *Lógos* y el *Lógos*, habiéndose convertido en vid fue llamado “vid” a causa de su parentesco corporal con los sarmientos, es decir, con nosotros mismos. La carta que escribí a Amón y Eufanor tenía esta intención y para vergüenza suya existen otras cartas escritas por mí en las que los hombres equilibrados comprobarán mi rectitud e intención a través de mi defensa y mi fe recta en Cristo”).

⁹⁹ Athan. *Sent. Dion.*, 13, κακεῖνος ἀκούσας ἔγραψεν ὁμοῦ κατὰ τε τῶν τὰ Σαβελλίου δοξαζόντων καὶ κατὰ τῶν φρονούντων ταῦτα, ἅπερ καὶ Ἀρείος λέγων ἐξεβλήθη τῆς ἐκκλησίας, ἴσῃ καὶ κατὰ διάμετρον ἀσέβειαν εἶναι λέγων τὴν τε Σαβελλίου καὶ τὴν τῶν λεγόντων κτίσμα καὶ ποίημα καὶ γενητὸν εἶναι τὸν τοῦ θεοῦ λόγον. ἐπέστειλε δὲ καὶ Διονυσίῳ δηλῶσαι περὶ ὧν εἰρήκασι κατ’αὐτοῦ. καὶ ἀντέγραψεν εὐθὺς αὐτὸς καὶ ἐπέγραψε τὰ βιβλία ἐλέγχου καὶ ἀπολογίας. (“Y él [Dionisio de Roma], al escucharlos [a unos enemigos de Dionisio de Alejandría], se dispuso a escribir contra los partidarios de Sabelio

Padre desde la eternidad y que la denominación de ποίημα aplicada al Hijo no era sino un modo de hablar y evitar el uso del *homooúsios* debido a que era un vocablo que no figuraba en la Biblia, argumento esgrimido por Arrio y los suyos hasta la saciedad.

Esta doctrina se debe contemplar como una reacción unificadora frente a la constante amenaza del politeísmo pagano y al dualismo sectario del marcionismo. Se pretendía salvaguardar la unidad de Dios o, en otras palabras, el principio (ἀρχή) único (μόνος). Por ello se redujo la distinción entre Padre e Hijo, asegurando que eran modalidades o aspectos, sucesivos en opinión del dicho Sabelio, de una misma Persona. Según esto, el Hijo vendría a ser el propio Padre pero se manifestaría de tal modo en la economía de la Salvación que sería el dicho Padre quien habría sufrido los rigores físicos y espirituales de la Pasión, deshaciendo así la trinidad de las Personas¹⁰⁰. Por esto a este tipo de monarquianismo se le llama patripasianismo o monarquianismo patripasiano. El monarquianismo adquiere rasgos diferentes dependiendo del sustrato en el que prospera. El caso de Pablo de Samosata es, en este sentido, muy sugestivo ya que propugna un modalismo dinámico, debido a que concibe al Hijo como δύναμις del Padre, es decir, como una potencia sin personalidad propia. Para él, Jesús no fue sino un simple hombre en el que habitó de modo especial la virtud y sabiduría del Padre. Del Samosatense nos interesa que, si bien fue condenado en el sínodo de Antioquía de 268¹⁰¹, su doctrina siguió circulando después del concilio de

y contra aquellos que compartían las opiniones que hicieron que Arrio fuese expulsado de la Iglesia, dando a ambas cosas el mismo nombre de herejía y se opuso a estar en comunión con aquellos que estuvieran con Sabelio o con los que manifestasen que el *Lógos* de Dios es una criatura, o que fue hecho, o que fue originado. Seguidamente, escribió a Dionisio [de Alejandría] para dar cuenta de lo que se había dicho de él. Éste respondió rápidamente y publicó una refutación y una apología”).

¹⁰⁰ G. Uríbarri Bilbao, *Monarquía y trinidad*, pp. 6ss; H. Chadwick, *Oxford History of the Christian Church. Church in Ancient Society. From Galilee to Gregory the Great*. Oxford, 2001, p. 196.

¹⁰¹ Eus. *HE.*, 7, 30, 19, ἀλλὰ γὰρ μηδαμῶς ἐκστῆναι τοῦ Παύλου τοῦ τῆς ἐκκλησίας οἴκου θέλοντος, βασιλεὺς ἐντευχθεὶς Αὐρηλιανὸς αἰσιώτατα περὶ τοῦ πρακτέου διείληφεν, τούτοις νεῖμαι προστάτων τὸν οἶκον, οἷς ἂν οἱ κατὰ τὴν Ἰταλίαν καὶ τὴν Ῥωμαίων πόλιν ἐπίσκοποι τοῦ δόγματος ἐπιστέλλοιεν. οὕτω δῆτα ὁ προδηλωθεὶς ἀνὴρ μετὰ τῆς ἐσχάτης αἰσχύνῃς ὑπὸ τῆς κοσμικῆς ἀρχῆς ἐξελαύνεται τῆς ἐκκλησίας. (“Sin embargo, como Pablo

Nicea influyendo notoriamente a los detractores de la doctrina conciliar¹⁰². Por último, es preciso mencionar a Luciano de Antioquía y su escuela, ya que sabemos por los propios interesados que Arrio se formó bajo su tutela en compañía de varios de los que luego le brindarían un entusiasta apoyo, como ocurre con Eusebio de Nicomedia. Se sabe muy poco de la cristología de Luciano. Las escasas referencias al respecto hablan de “frutos y árboles” dejando entrever un más que evidente subordinacionismo de las Personas, rasgo característico de la doctrina de su polémico discípulo alejandrino¹⁰³.

Arrio de Baucalis era famoso por sus notables habilidades dialécticas. Según defiende R. Williams en su detallado estudio sobre el heresiarca, Baucalis no era una parroquia común. Todo apunta a que custodiaba en su interior los preciosos restos del apóstol Marcos, bajo cuya protección se hallaba sometida la influyente sede alejandrina¹⁰⁴. Se formó en Antioquía, probablemente en la escuela de Luciano, donde estudió la Escritura dejando la filosofía de lado. Esto será decisivo en su carrera, ya que sus argumentos serán siempre de tipo bíblico, no tomando más autoridad que la emanada de la letra escrita. En esto se observa el origen del antagonismo con la escuela alejandrina. Su vuelta a Alejandría estuvo marcada por el inicio del cisma meliciano y por su rechazo al obispo vigente, Pedro. Será su sucesor, Alejandro, quien repare por

no quisiera en modo alguno salir del edificio de la iglesia, el emperador Aureliano, de quien se solicitó, decidió muy oportunamente sobre lo que había de hacerse, pues ordenó que la casa se otorgase a aquellos con quienes estuvieran en correspondencia epistolar los obispos de la doctrina de Italia y de la ciudad de Roma. Así es que el hombre antes mencionado, con extrema vergüenza suya, fue expulsado de la iglesia por el poder mundano”).

¹⁰² Hilario de Poitiers (*Syn.*, 81) y Atanasio de Alejandría (*Syn.*, 45) recogen sendas noticias del uso, por parte de Pablo de Samosata, de la palabra *homooúsios* para describir la unidad de Padre e Hijo. Vid. P. de Navascués Benlloch, *Pablo de Samosata y sus adversarios. Estudio histórico-teológico del cristianismo antioqueno en el s. III*. Roma, 2004, pp. 435ss.

¹⁰³ G. Bardy, *Recherches sur Lucien d'Antioche et son École*. París, 1936, pp. 12ss.

¹⁰⁴ R. Williams, *Arius*, pp. 42-44. Es preciso indicar que personajes alejandrinos destacados como Clemente u Orígenes no hacen mención alguna en sus obras a una relación de Marcos con la sede alejandrina y que es únicamente a partir del testimonio de Eusebio de Cesarea en *HE* 2, 16 y 24 cuando se comienzan a encontrar noticias al respecto, cfr. O. Meinardus, *Christian Egypt Ancient and Modern*. El Cairo, 1977, p. 29.

primera vez en la doctrina de Arrio y quien le combata primero desmontando todas sus sutilezas a través de un decidido empeño de divulgación y refutación de la incipiente herejía. A su lado se encontraba el joven Atanasio, todavía diácono.

El primer choque se produjo en 318, fecha del primer enfrentamiento público entre el patriarca y el párroco de Baucalis a causa de sus divergencias sobre la filiación y la naturaleza del *Lógos*, fruto de las cuales será la excomunión y el exilio de Arrio dos años después. Se dirigió a Cesarea donde tuvo una gran acogida pues consiguió recabar numerosos apoyos entre los episcopados de la zona ayudado por el influyente obispo de Nicomedia, Eusebio, que será quien finalmente logre desmoronar la labor del concilio de Nicea en los años 30 y conseguir la rehabilitación de Arrio.

Alejandro de Alejandría combatió la herejía desde sus inicios a través de densas cartas-encíclicas dirigidas a sus colegas, de las que, desgraciadamente, sólo se conservan dos que son notablemente sustanciosas¹⁰⁵ y demuestran sobradamente la altura teológica y argumentativa del obispo y del propio conflicto. Arrio, por su parte, escribió diversas cartas y un poema doctrinal llamado *Thalia*¹⁰⁶ sobre el

¹⁰⁵ Se trata de la carta encíclica Ἐνὸς σώματος y de la misiva dirigida a Alejandro de Bizancio Ἡ φίλαρχος, ambas en los “documentos” de H. G. Opitz, *Athanasius Werke, Urkunden zur geschichte des arianischen streites*, Berlin-Leipzig, 1934, 4b, pp. 6-11 y 14, pp. 19-29. C. Stead opina en un interesante y bien argumentado artículo, “Athanasius Earliest Written Work” *JThS* 39, 1988, pp. 76-91, que Ἐνὸς σώματος, también conocida como *epístola encíclica*, es de autoría atanasiana. Aunque comparto buena parte de las conclusiones de este reputado autor, he preferido mantener intacto el canon de Opitz por motivos de coherencia interna, por lo que remito al lector al artículo citado para ulteriores consideraciones. *Vid.*, no obstante, U. Loose, “Zur Chronologie des ariansichen Streites”, *ZKG* 101, 1990, pp. 88-92 para completar el estudio de Stead.

¹⁰⁶ El material que nos permite conocer la teología de Arrio es escaso. Contamos con unos fragmentos de cartas escritas por Arrio (H. G. Opitz, *Athan. Werke, Urkunden*, 6 y 30), escasos testimonios de su obra *Thalia* conservados por Atanasio de Alejandría en *Or c. ar.*, I, 5 y *Syn.*, 15 y un variopinto elenco de frases atribuidas a Arrio y a sus acólitos recogidas en diversas fuentes así como en cartas donde se rebaten sus tesis, como las de Alejandro de Alejandría. *Vid.* Ch. Kannegiesser, “Où et quand Arius composa-t-il la *Thalie*?” *Kyriakon, Festschrift J. Quasten*, Munster, 1970, pp. 346ss; C. Stead, “The *Thalia* of Arius and the Testimony of Athanasius”, *JThS* 29, 1978, pp. 20-52; R. Lorenz, *Arius judaizans?*, pp. 49-52; R. D. Williams, “The Quest for the Historical *Thalia*”, en G. Gregg

que volveré más adelante, pues ahora es tiempo de revisar las principales diferencias entre ambos personajes.

El arrianismo parte de dos premisas sobre las cuales articula su sistema doctrinal con lógica y coherencia. Estas dos premisas son la singularidad de Dios Padre como ingénito (ἀγέννητος)¹⁰⁷ y la filiación artificial del Hijo. Atanasio de Alejandría recoge el dístico donde el propio Arrio explica su pensamiento:

El Padre es diferente al Hijo porque existe sin origen. Has de saber, entonces, que la mónada era, pero que la díada no era antes de llegar a existir¹⁰⁸.

Al no haber sido concebido, debe ser necesariamente anterior al llamado “Hijo”, puesto que si no se admite así, existirían dos ingénitos, circunstancia que comprometería sobremanera la unicidad de Dios. El segundo planteamiento obedecería al razonamiento arriano por el cual se asevera que no se puede entender una auténtica generación natural del Hijo sin que el Padre pierda parte de su esencia, ya que la generación implica la transmisión de algo que se lleva en la propia naturaleza; de ahí deduce Arrio que la filiación del Hijo no podía ser natural sino adoptiva. De estos dos puntos deriva que el Hijo sea considerado κτίσμα y que no comparta la misma οὐσία del Padre, matizando que, si bien el Hijo es una criatura distinta al Padre era la más perfecta y excepcional. Esta doctrina es justificada con una serie de pasajes bíblicos que se convertirán en el arsenal argumentativo típico del arrianismo. Ya se ha dicho que Arrio

(ed.), *Arianism: Historical and Theological Reassessments*, Filadelfia, 1985, pp. 1-9; A. Pardini, “Citazioni letterali dalla «ΘΑΛΕΙΑ» in Atanasio, AR. 1, 5-6”, *Orpheus* 12, 1991, pp. 416-422.

¹⁰⁷ Cfr. R. P. C. Hanson, *The Search*, p. 62ss. Sobre la trascendencia de este concepto, vid. G. L. Prestige, “ἀγέν[ν]ητος and γεν[ν]τός, and Kindred Words, in Eusebius and Early Arians”, *JThS*, 24, 1923, pp. 486-496.

¹⁰⁸ Athan. *Syn.*, 15: ξένος τοῦ υἱοῦ κατὰ οὐσίαν ὁ πατήρ ὅτι ἀναρχος ὑπάρχει. σύνες ὅτι ἡ μονὰς ἦν, ἡ δυὰς δὲ οὐκ ἦν, πρὶν ὑπάρξῃ. Sobre los conceptos de “mónada” y “díada” en Arrio, vid. R. Lorenz, *Arius judaizans?*, pp. 60-61. Vid. C. Kannengiesser, “The Blasphemies of Arius: Athanasius of Alexandria, *De Synodis* 15”, en R. Gregg (ed.), *Arianism: Historical and Theological Reassessments*, pp. 72-74.

acude exclusivamente a las Escrituras para apoyar sus tesis. Sin embargo, la exégesis que desarrolla de dichos pasajes es interesada y, en ocasiones, tortuosa¹⁰⁹. Por ello, no será raro ver que ciertos pasajes típicamente arrianos son interpretados en manera distinta por los ortodoxos o que entran en franca contradicción con otros pasajes bíblicos, especialmente con el prólogo del evangelio de Juan, muy apreciado por estos últimos.

El heresiarca alejandrino se muestra especialmente elocuente en la profesión de fe que envía a su superior jerárquico, Alejandro de Alejandría, en 320, probablemente en el contexto del concilio celebrado en Bitinia en dicha fecha¹¹⁰:

Sólo conocemos un Dios: el único inengendrado, el único eterno, el único sin origen, el único verdadero, el único poseedor de la inmortalidad, el único sabio, el único bueno, el soberano del universo, el juez de todos, el ordenador y regidor, invariable e inmutable, justo y bueno, el Dios de la Ley, de los profetas y de la nueva alianza, que antes de los tiempos eternos engendró al Hijo unigénito, por medio de quien creó también los eones y el universo, no lo engendró en apariencia sino de verdad, como un ser dotado de su propia voluntad, invariable e inmutable, como criatura perfecta de Dios: lo engendró pero no como es engendrado el resto. No como interpreta Valentín, que considera al engendrado por el Padre una emanación suya; ni como el maniqueo, que contempló lo engendrado como parte consustancial del Padre; ni como Sabelio, que dividió la mónada y la llamó Padre-Hijo; ni como Hieracas, a modo de antorcha encendida de otra antorcha o de lámpara de otra lámpara, originando dos seres; tampoco lo entendemos como un modo de existencia anterior y engendrado o creado después como Hijo, doctrina que tú, santo padre, has condenado a menudo en medio de la Iglesia y el concilio.

Confesamos que fue creado por la voluntad de Dios antes de los tiempos y los eones, que recibió vida y honores del Padre, de forma que el Padre coexiste con él pues el Padre no se despojó al darle en herencia todo lo no creado que encierra en sí. El Padre es la fuente de todo.

Hay así tres hipóstasis (Padre, Hijo y Espíritu). Dios Padre es la causa de todo, único y sin origen; el Hijo, engendrado por el Padre antes (de la creación) del tiempo y creado y fundado antes que los eones. No existía antes de ser engendrado, es engendrado antes que lo demás y recibe la capacidad de existir del Padre, porque no es eterno o tan eterno como el Padre, ni posee un ser igual al Padre como sostienen aquellos que hablan de reciprocidad

¹⁰⁹ Por citar los más célebres: *Pr* 8, 22; *Jn* 14, 28; *Col* 1, 15; *Hb* 1, 4 y 3,2; 1 *P* 3, 15 y *Hch* 2, 36.

¹¹⁰ H. G. Opitz, *Athan. Werke, Urkunden*, 6; G. Bardy, *Lucien d'Antiochie*, pp. 235ss.

introduciendo así dos principios no creados. El Padre, mónada y principio de todo, es el Dios anterior a todo. Por eso existe también antes del Hijo, como ya dijiste tú y afirmaste en medio de la Iglesia.

Al recibir (el Hijo) de Dios Padre el ser, honor y vida y todo se le otorgó, su origen es Dios Padre. Reina sobre Él como Dios suyo y anterior a Él. Por esto, si algunos entienden expresiones como “de Él”, “del seno” y “procedí y vine del Padre”¹¹¹ en el sentido de parte o emanación de la misma sustancia, el Padre estaría compuesto y sería separable, mutable y corpóreo, y el Dios incorpóreo sería también corpóreo y pasible.¹¹²

¹¹¹ 1 Co 8, 6; Sal 109, 3 y Jn 8, 42, respectivamente.

¹¹² En H. G. Opitz, *Athan. Werke, Urkunden*, 6, pp. 12-13: [...] οἶδαμεν ἓνα θεόν, μόνον ἀγέννητον, μόνον αἰδίου, μόνον ἀναρχον, μόνον ἀληθινόν, μόνον ἀθανασίαν ἔχοντα, μόνον σοφόν, μόνον ἀγαθόν, μόνον δυνάστην, πάντων κριτὴν, διοικητὴν, οἰκονόμον, ἄτρεπτον καὶ ἀναλλοίωτον, δίκαιον καὶ ἀγαθόν, νόμου καὶ προφητῶν καὶ καινῆς διαθήκης θεόν, γεννήσαντα υἱὸν μονογενῆ πρὸ χρόνων αἰωνίων, δι' οὗ καὶ τοὺς αἰῶνας καὶ τὰ ὅλα πεποίηκε, γεννήσαντα δὲ οὐ δοκῆσει, ἀλλὰ ἀληθεία, ὑποστήσαντα ἰδίῳ θελήματι, ἄτρεπτον καὶ ἀναλλοίωτον, κτίσμα τοῦ θεοῦ τέλειον, ἀλλ' οὐχ ὥς ἐν τῶν κτισμάτων, γέννημα, ἀλλ' οὐχ ὥς ἐν τῶν γεγεννημένων, οὐδ' ὥς Οὐαλεντίνος προβολὴν τὸ γέννημα τοῦ πατρὸς ἐδογμάτισεν, οὐδ' ὥς Μανιχαῖος μέρος ὁμοούσιον τοῦ πατρὸς τὸ γέννημα εἰσηγήσατο, οὐδ' ὥς Σαβέλλιος τὴν μονάδα διαιρῶν υἱοπάτορα εἶπεν. οὐδ' ὥς Ἰερακᾶς λύχνον ἀπὸ λύχνου ἢ ὥς λαμπάδα εἰς δύο, οὐδὲ τὸν ὄντα πρότερον, ὕστερον γεννηθέντα ἢ ἐπικτισθέντα εἰς υἱόν, ὥς καὶ σὺ αὐτὸς, μακάριε πάπα, κατὰ μέσσην τὴν ἐκκλησίαν καὶ ἐν συνεδρίῳ πλειστάκις τοὺς ταῦτα εἰσηγησαμένους ἀπηγόρευσας, ἀλλ' ὥς φαμεν, θελήματι τοῦ θεοῦ πρὸ χρόνων καὶ πρὸ αἰώνων κτισθέντα καὶ τὸ ζῆν καὶ τὸ εἶναι παρὰ τοῦ πατρὸς εἰληφότα καὶ τὰς δόξας, συνυποστήσαντος αὐτῷ τοῦ πατρὸς. οὐ γὰρ ὁ πατὴρ δοὺς αὐτῷ πάντων τὴν κληρονομίαν ἐστέρησεν ἑαυτὸν ὧν ἀγεννήτως ἔχει ἐν ἑαυτῷ. πηγὴ γάρ ἐστὶν πάντων. ὥστε τρεῖς εἰσιν ὑποστάσεις. καὶ ὁ μὲν θεὸς αἴτιος τῶν πάντων τυγχάνων ἐστὶν ἀναρχος μονώτατος, ὁ δὲ υἱὸς ἀχρόνως γεννηθεὶς ὑπὸ τοῦ πατρὸς καὶ πρὸ αἰώνων κτισθεὶς καὶ θεμελιωθεὶς οὐκ ἦν πρὸ τοῦ γεννηθῆναι, ἀλλ' ἀχρόνως πρὸ πάντων γεννηθεὶς, μόνος ὑπὸ τοῦ πατρὸς ὑπεστη. οὐδὲ γὰρ ἐστὶν αἰδῖος ἢ συναἰδῖος ἢ συναγέννητος τῷ πατρί, οὐδὲ ἅμα τῷ πατρί τὸ εἶναι ἔχει, ὥς τινες λέγουσι τὰ πρὸς τι, δύο ἀγεννήτους ἀρχὰς εἰσηγούμενοι. ἀλλ' ὥς μονὰς καὶ ἀρχὴ πάντων, οὗτος ὁ θεὸς πρὸ πάντων ἐστί. διὸ καὶ πρὸ τοῦ υἱοῦ ἐστὶν, ὥς καὶ παρὰ σοῦ μεμαθήκαμεν κατὰ μέσσην τὴν ἐκκλησίαν κερύξαντος. Καθὼ οὖν παρὰ τοῦ θεοῦ τὸ εἶναι ἔχει καὶ τὰς δόξας καὶ τὸ ζῆν καὶ τὰ πάντα αὐτῷ παρεδόθη, κατὰ τοῦτο ἀρχὴ αὐτοῦ ἐστὶν ὁ θεός. ἄρχει γὰρ αὐτοῦ καὶ πρὸ αὐτοῦ ὦν. εἰ δὲ τὸ »ἐξ αὐτοῦ« καὶ τὸ »ἐκ γαστρὸς« καὶ τὸ »ἐκ τοῦ πατρὸς ἐξῆλθον καὶ ἦκω« ὥς μέρος αὐτοῦ ὁμοουσίου καὶ ὥς προβολὴ ὑπὸ τινων νοεῖται, σύνθετος ἔσται ὁ πατὴρ καὶ διαιρετὸς καὶ τρεπτὸς καὶ σῶμα κατ' αὐτοὺς καὶ τὸ ὅσον ἐπ' αὐτοῖς τὰ ἀκόλουθα σῶματι πάσχων ὁ ασώματος θεός. *Cfr. Athan. Syn., 16 e Hil. Trin., 4, 12-13.*

Las tesis de Arrio, expuestas con claridad, se pueden resumir atendiendo a su importancia y trascendencia con ayuda de este importante testimonio. En primer lugar, es necesario centrarse en la importancia de la mónada, que, según él, es Dios en el sentido pleno de la palabra. El Hijo y el Espíritu son grados inferiores que permanecen en el sentido creatural, por lo que, visto así, el Padre es verdadero *Lógos* y verdadera Sabiduría en tanto que el Hijo recibe estos apelativos o funciones por participación con el Padre.

Alejandro rebate estas afirmaciones defendiendo la generación natural y estricta del Hijo apoyándose frecuentemente en los versículos bíblicos y más populares entre los arrianos¹¹³. El *Lógos* siempre ha existido y es creador; por tanto, no hay que negar su generación real, ya que su filiación no es como la de los seres humanos, adoptiva. El Hijo es en todo, razona Alejandro, igual al Padre, pues es su hijo natural y si bien es cierto que éste es el único ingénito, el Hijo es su imagen perfecta¹¹⁴.

El “error” arriano es, por tanto, de naturaleza trinitaria. Niega la divinidad del Hijo, al que convierte en una criatura superior al resto y en un demiurgo de tipo gnóstico¹¹⁵, relegándolo al puesto de deidad secundaria que goza de la gloria y los atributos del Padre por participación¹¹⁶. Se habla aquí de “error” en tanto que la filiación divina

¹¹³ Alex. Ἡ φίλαρκος, en Theod. Hist. Eccl., 1, 4.

¹¹⁴ Alex. *Idem*, esp. 18-34. Toda la carta es un instrumento de refutación de la doctrina arriana, por lo que seleccionar un pasaje concreto es tarea difícil. Sin embargo en *Idem*, 32, al explicar un versículo paulino (Rm 8, 32), Alejandro resume la cuestión de modo conciso: »Τὴν μὲν οὖν γνησίαν αὐτοῦ καὶ ιδιότροπον καὶ φυσικὴν καὶ κατ'ἐξάρετον υἰότητα ὁ Παῦλος οὕτως ἀπεφώνητο, περὶ θεοῦ εἰπών· <ὅς γε τοῦ ἰδίου υἱοῦ οὐκ ἐφείσατο, ἀλλ' ὑπὲρ ἡμῶν (δηλονότι τῶν) μὴ φύσει υἱῶν> <παρέδωκεν αὐτόν>« (“Pablo reveló su filiación (la del Hijo), auténtica y particular, natural y excelente, diciendo de Dios: El no se ha ahorrado a su propio Hijo, sino que lo ha dado por nosotros. Esto es, por aquellos que no son hijos por naturaleza”). J. Behr en *The Nicene Faith part 1*, pp. 62-63, manifiesta que, a través de su magisterio y su autoridad, Alejandro de Alejandría trató de imponer una homogeneidad doctrinal en su sede, labor difícil debido a la notable independencia de los presbíteros locales que, como ocurre con Arrio, predicaban abiertamente un discurso de dudosa ortodoxia.

¹¹⁵ A. Grillmeier, *Cristo*, p. 406.

¹¹⁶ Athan. *Or c. Ar.*, 1, 15, Εἰ καθ' ὑμᾶς ἐξ οὐκ ὄντων ἐστὶν ὁ Υἱὸς, καὶ οὐκ ἦν πρὶν γεννηθῆναι, πάντως που κατὰ μετουσίαν καὶ αὐτὸς Υἱὸς, καὶ Θεὸς, καὶ Σοφία ἐκλήθη· οὕτω

se halla revelada en el NT, tal y como indica Alejandro de Alejandría de modo insistente, por lo que está claro que no pretendo con estos razonamientos forzar argumentos en favor del obispo de Alejandría, ni declarar de modo personal la validez de una postura en detrimento de otra, puesto que ése no es el objetivo de mi tesis y difiere con mucho el planteamiento metodológico que he elegido para la misma y que, si bien es cierto aún una historia en sí e historia de la teología, ésta se mueve exclusivamente en el ámbito de las ciencias humanas y no en el de las sagradas. Por esto se debe prestar especial atención a la concepción que los protagonistas de estos hechos tenían de los temas de debate y a la mentalidad que de sus aseveraciones se deduce. Algunos de dichos conceptos, enunciados sencillamente, pueden parecer engañosamente obvios y es precisamente por esto que prefiero aclarar los puntos menos sencillos y exponer de modo diáfano la metodología empleada a fin de que se comprendan bien los postulados y argumentos expuestos huyendo del tópico estéril y, sobre todo, del error al que denominaciones ambiguas, muy en boga actualmente, pueden fácilmente inducir al lector.

La disputa entre los dos alejandrinos planta las semillas del principal debate niceno: la naturaleza del *Lógos* y su filiación, dos puntos sobre los que va a gravitar la cristología postnicena gracias al acicate del arrianismo. Es, por tanto, el momento, después de terminada la anterior introducción al problema, de contemplar el caso a través de los textos. Los escasos fragmentos del poema dogmático de Arrio, *Thalia* (“banquete”), se conservan en obras de sus enemigos, siendo la más destacada de todas ellas la primera *Oratio contra arianos* de Atanasio de Alejandría¹¹⁷. En ella se nos muestra una serie de pasajes de la obra

γὰρ καὶ τὰ ἄλλα πάντα συνέστηκέ τε καὶ ἀγιαζόμενα δοξάζεται. Τίνος τοίνυν ἐστὶ μέτοχος, εἰπεῖν ὑμᾶς ἀνάγκη. (“Si, como afirmáis, el Hijo “ha sido creado de la nada” y “no existía antes de ser creado”, entonces Él ha sido considerado Hijo, Dios y Sabiduría por participación. Así han tenido subsistencia todas estas cosas y, santificadas, han sido glorificadas”).

¹¹⁷ Athan. *Or. c. Ar.*, 1, 5-6, en M. Tetz, *Athan. Werke*, 2. Lieferung, Berlin-Leipzig, 1998, pp. 113-115, que se estudiarán a continuación. En *Syn.*, 15 (presentado al final de este epígrafe) se recogen igualmente interesantes fragmentos de profundo calado filosófico. Sobre la información proporcionada por Atanasio en sus *orationes contra arianos*, vid. S. G. Hall, “The *Thalia* of Arius in Athanasius’ Accounts”, en R. Gregg (ed.), *Arianism*:

arriana tomados, al parecer, de modo literal con objeto de rebatirlos a fondo y desmontar su argumentación. La autenticidad de los pasajes y el hecho de que éstos no hayan sido desvirtuados por Atanasio se encuentran hoy en día fuera de toda duda¹¹⁸.

Según la fe de los elegidos de Dios, sus conocedores, hijos santos, rectos y receptores del Espíritu santo de Dios, esto es lo que yo he aprendido de los que participan de la sabiduría y son dignos, instruidos por Dios y doctos en todo. Siguiendo sus pasos he caminado yo, el que está en boca de todos, el que mucho ha sufrido por la gloria de Dios, por quien he sido instruido en su sabiduría y su ciencia [...]¹¹⁹.

El inicio de la *Thalia* nos pone sobre la pista de las intenciones de Arrio con respecto a su obra, llamada a ser, tanto por su forma como por su contenido, un instrumento de transmisión¹²⁰ de su particular doctrina. La elección del metro ha sido muy estudiada y se han llegado a conclusiones muy diversas¹²¹. No interesa aquí hacer una reflexión sobre los versos sotádicos de Arrio, sino sobre las virtudes mnemotécnicas del verso, posiblemente explotadas en sentido catequético, aspecto éste que

Historical and Theological Reassessments, pp. 47-56.

¹¹⁸ Vid. A. Grillmeier, *Cristo*, pp. 395-396, n. 4.

¹¹⁹ Athan. *Or. c. Ar.*, 1, 5. Κατὰ πίστιν ἐκλεκτῶν Θεοῦ, συνετῶν Θεοῦ, παίδων ἁγίων, ὀρθοτόμων, ἁγίων Θεοῦ πνεῦμα λαβόντων, τάδε ἔμαθον ἔγωγε ὑπὸ τῶν σοφίας μετεχόντων, ἁστέων, θεοδιδάκτων, κατὰ πάντα σοφῶν τε. Τούτων κατ' ἴχνος ἦλθον ἐγὼ βαίνων ὁμοδόξως ὁ περικλυτὸς, ὁ πολλὰ παθὼν διὰ τὴν Θεοῦ δόξαν, ὑπὸ τε Θεοῦ μαθὼν σοφίαν καὶ γνῶσιν ἐγὼ ἔγνων. He traducido ὁ περικλυτὸς como “(yo), el que está en boca de todos” porque es a esto, sin lugar a dudas, a lo que se refiere Arrio y era difícil sustituir la expresión por una sola palabra (“famoso”) sin dar lugar a equívocos.

¹²⁰ La circulación de textos cristianos era muy fluido ya a comienzos del s. IV, *vid.* G. M. Vian, *Filología e historia de los textos cristianos*. Bibliotheca divina, Madrid, 2005, p. 141-142.

¹²¹ Existen diversos estudios sobre este particular entre los que destaco, por su claridad, E. Bouларand, *L'hérésie d'Arius et la "foi" de Nicée*, París, 1972, vol. 1, p. 55; G. C. Stead, “The *Thalia* of Arius and the Testimony of Athanasius”, *JThS* 29, 1978, pp. 20-52; M. West, «The Metre of Arius' *Thalia*» *JThS* 33, 1982, pp. 98-105; B. M. Palumbo Stracca, “Metro ionico per l'eresia d'Ario”, *Orpheus* 11, 1990, pp. 65-83 y A. Pardini, “Citazioni letterali dalla ΘΑΛΕΙΑ”, p. 412. Sobre la naturaleza del metro sotádico (- - ~ ~ / - - ~ ~ / - -), *vid.* P. Masqueray, *Traité de métrique grecque*, París, 1899, pp. 224-225.

resulta de lo más sugerente en tanto que permite especular sobre una posible rivalidad con el patriarca alejandrino en lo que a la difusión de la doctrina se refiere. El contenido principal, recogido por Atanasio, nos permite conocer en qué consiste el arrianismo, cuáles son sus referentes y de qué modo choca con la doctrina oficial de la cátedra alejandrina y con todo aquello que es tenido por ortodoxo y conforme a la tradición anterior.

Dios no fue siempre Padre sino que alguna vez estuvo solo sin ser Padre y, más tarde, se hizo Padre. No siempre existió el Hijo, porque habiendo sido hechas todas las cosas de la nada (y siendo todas las cosas criaturas y obras), también el *Lógos* de Dios fue hecho de la nada, (y alguna vez no existía), ni existía antes de ser hecho, sino que también él tuvo principio al ser creado [...] Dios estaba solo y no existían aún el *Lógos* y la Sabiduría. Más tarde cuando quiso crearnos, entonces hizo a uno y lo llamó “*Lógos*” y “Sabiduría” e “Hijo”, para crearnos a nosotros a través de él.¹²²

Como se había indicado anteriormente, uno de los puntos más significativos de la doctrina arriana es la negación de la eterna y perfecta paternidad de Dios, enunciada por Orígenes¹²³. El fragmento estudiado no

¹²² Athan. *Idem*. Οὐκ αἰεὶ ὁ Θεὸς Πατὴρ ἦν· ἀλλ' ἦν ὅτε ὁ Θεὸς μόνος ἦν, καὶ οὐπω Πατὴρ ἦν ὕστερον δὲ ἐπιγέγονε Πατήρ. Οὐκ αἰεὶ ἦν ὁ Υἱός· πάντων γάρ γενομένων ἐξ οὐκ ὄντων, καὶ πάντων ὄντων κτισμάτων καὶ ποιημάτων γενομένων, καὶ αὐτὸς ὁ τοῦ Θεοῦ Λόγος ἐξ οὐκ ὄντων γέγονε, καὶ ἦν ποτε, ὅτε οὐκ ἦν· καὶ οὐκ ἦν πρὶν γένηται, ἀλλ' ἀρχὴν τοῦ κτίζεσθαι ἔσχε καὶ αὐτός [...] μόνος ὁ Θεός, καὶ οὐπω ἦν ὁ Λόγος καὶ ἡ σοφία. Εἴτα θελήσας ἡμᾶς δημιουργῆσαι, τότε δὴ πεποίηκεν ἓνα τινὰ, καὶ ὠνόμασεν αὐτὸν Λόγον, καὶ Σοφίαν καὶ Υἱὸν, ἵνα ἡμᾶς δι' αὐτοῦ δημιουργήσῃ.

¹²³ Por ejemplo en Orig. *Princ.*, 4, 4, 1, *Deus pater cum et invisibilis sit et inseparabilis a filio, non per prolationem ab eo, ut quidam putant, generatus est filius*. (“En lo que respecta al Padre, afirmo que se convierte en Padre del Hijo sin dejar por ello de ser indivisible e inseparable, no habiéndolo emanado, como suponen algunos.”); *Idem*, *Comm. in Ioh.*, 1, 17, 102, Οὐκ ἀτόπως δὲ καὶ τὸν τῶν ὅλων θεὸν ἐρεῖ τις ἀρχὴν σαφῶς προπίπτων, ὅτι ἀρχὴ υἱοῦ ὁ πατήρ καὶ ἀρχὴ δημιουργημάτων ὁ δημιουργὸς καὶ ἀπαξαπλῶς ἀρχὴ τῶν ὄντων ὁ θεός. Παραμυθήσεται δὲ διὰ τοῦ «Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος», λόγον νοῶν τὸν υἱόν, παρὰ τὸ εἶναι ἐν τῷ πατρὶ λεγόμενον εἶναι ἐν ἀρχῇ. (“No diría un sinsentido el que afirmase que Dios es principio de todos los seres vivos, ya que querría en verdad decir que Él es el principio del Hijo en tanto que es Padre, de las criaturas en tanto que es creador y, en suma, principio de los seres en tanto que es Dios. Así se confirmará esta afirmación por medio de estas palabras “En el principio existía el *Lógos*”, entendiendo por *Lógos* al Hijo, del que se dice que existe desde el principio en razón de su ser en el Padre.”). *Cfr. Idem*, *Princ.*, 1, 2, 2. *Propter quod nos semper deum patrem novimus unigeniti filii sui, ex ipso*

resulta claro y no permite emitir un juicio concluyente sobre la alternativa presentada por el heresiarca. ¿Fue el Hijo creado antes de la creación del tiempo? ¿Fue creado durante los días de la Creación? Lo que sí deja claro es la función demiúrgica del Verbo, que fue proferido para crear a través de Él todas las cosas. Desde este ángulo es posible entender la importancia central de *Pr* 8, 22 en la argumentación arriana: El Verbo o Sabiduría es entendido como un instrumento creado *ante tempus* del que se sirve Dios para un cometido específico. El Hijo no surge, pues, desde la eternidad *en* Dios sino *fuera de* Dios¹²⁴ y como producto de su voluntad.

A este asunto debemos añadir otro punto crucial en la doctrina de Arrio introducido en este texto: la afirmación de que el Hijo o *Lógos* viene “de la nada” (ἐξ οὐκ ὄντων)¹²⁵. El problema a la hora de elucidar el significado de esta expresión radica en comprender qué entiende Arrio por ella, si que el Hijo no es parte de Dios Padre ni deriva de una sustancia anterior o si por caso viene de la nada porque no tiene principio¹²⁶. No resulta sencillo reconstruir el pensamiento del heresiarca sobre este particular ya que los testimonios con los que se cuentan

quidem nati et quod est ab ipso trahentis, sine ullo tamen initio, non solum eo, quod aliquibus temporum spatiis distingui potest, sed ne illo quidem, quod sola apud semet ipsam mens intueri solet et nudo, ut ita dixerim, intellectu atque animo conspiciari. (“Por eso, nosotros reconocemos que Dios siempre fue Padre de su Hijo unigénito, nacido en verdad de Él a quien debe su ser, pero sin que se pueda establecer un inicio: ni uno que se pueda determinar con espacios temporales ni uno que la mente pueda concebir por sí misma y examinar con el intelecto, por decirlo de alguna manera, desnudo”). *Vid.* P. Widdicombe, *The Fatherhood of God from Origen to Athanasius*. Oxford, 2000², pp. 63-92.

¹²⁴ Sobre la “materialidad” que implicaría el uso de ἐξ, *vid.* M. Simonetti, *La crisi*, p. 48ss; L. Ladaria, *El Dios vivo y verdadero*, p. 179 y H. G. Opitz, *Urkunden*, 3 para seguir el texto de Arrio.

¹²⁵ *Vid.* R. P. C. Hanson, “Who Taught ἐξ οὐκ ὄντων?” en R. G. Gregg (ed.), *Arianism: Historical and Theological Reassessments*, pp. 79-83; C. Stead, “The Word ‘From Nothing’”, *JThS* 49, 1998, pp. 671-684; *Idem*, *Divine Substance*, Oxford, 1985, pp. 235 ss e *Idem*, “The Platonism of Arius”, *JThS* 15, 1964, pp. 25ss; A. Louth, *The Origins of the Christian Mystical Tradition. From Plato to Denys*, Oxford, 2007², pp. 73-75.

¹²⁶ *Vid.* R. Lorenz, “Die Christusseele im Arianischen Streit”, *ZKG* 94, 1983, p. 47; C. Stead, “The Word ‘From Nothing’”, p. 671; *Divine Substance*, Oxford, 2000², pp. 235ss.

permiten determinar al menos tres o cuatro matizaciones¹²⁷ a las dos posibilidades que se acaba de ofrecer. Sin embargo, teniendo en cuenta el texto que nos presenta Atanasio en *Syn.* 15, la segunda posibilidad queda, de modo evidente, reforzada a través de su postulado sobre la posterioridad del Hijo. Esta característica se refuerza de modo extraordinario a lo largo de los fragmentos de la *Thalía* que nos ofrece Atanasio de Alejandría, donde se subraya, asimismo, la subordinación del elemento posterior al principal y anterior.

Hay, pues, dos sabidurías: una, la que es propia de Dios y coexiste en Él, y el Hijo, que fue engendrado en esta misma sabiduría y por tomar parte en ella sólo él lleva el nombre de Sabiduría y *Lógos*. Porque la Sabiduría ha existido por la Sabiduría, por la voluntad del sabio Dios. Así también hay en Dios otro *Lógos* junto al Hijo que está en Dios, y por participar de él se llama asimismo *Lógos* e Hijo por gracia [...].¹²⁸

El *Lógos* es *Sophía* y es, a su vez, ambas cosas *per gratiam*. La importancia central de la mónada en Arrio impide que las realidades que él entiende derivadas de ésta estén en otra esfera que no sea la creatural. Por esto, Hijo y Espíritu se muestran sujetos a un ámbito limitado por su semejanza y alteridad con respecto al Padre, lo que hace, incluso, que éste sea inaccesible del todo al Hijo.

El Padre es invisible para el Hijo; el Verbo no puede ver ni conocer perfecta y exactamente a su Padre. Lo que ve y conoce tiene analogía con sus propias medidas, así como nosotros conocemos conforme a nuestra potencia. El Hijo no sólo no conoce exactamente al Padre pues no llega a comprenderle, sino que el Hijo no conoce su propia esencia [...].¹²⁹

¹²⁷ Estudiadas por C. Stead en “The Word ‘From Nothing’”, pp. 676-682.

¹²⁸ Athan. *Or. c. Ar.*, 1, 5, Δύο γοῦν σοφίας φησὶν εἶναι, μίαν μὲν τὴν ἰδίαν καὶ συνυπάρχουσαν τῷ Θεῷ, τὸν δὲ Υἱὸν ἐν ταύτῃ τῇ σοφίᾳ γεγενῆσθαι, καὶ ταύτης μετέχοντα ὠνομάσθαι μόνον Σοφίαν καὶ Λόγον. Ἡ Σοφία γάρ, φησὶ, τῇ σοφίᾳ ὑπῆρξε σοφοῦ Θεοῦ θελήσει. Οὕτω καὶ Λόγον ἕτερον εἶναι λέγει παρὰ τὸν Υἱὸν ἐν τῷ Θεῷ, καὶ τούτου μετέχοντα τὸν Υἱὸν ὠνομάσθαι πάλιν κατὰ χάριν Λόγον καὶ Υἱὸν αὐτόν.

¹²⁹ Athan. *Or. c. Ar.*, 1, 6, καὶ τῷ Υἱῷ ὁ Πατὴρ ἀόρατος ὑπάρχει, καὶ οὔτε ὁρᾶν, οὔτε γινώσκειν τελείως καὶ ἀκριβῶς δύναται ὁ Λόγος τὸν ἑαυτοῦ Πατέρα· ἀλλὰ καὶ ὁ γινώσκει καὶ ὁ βλέπει, ἀναλόγως τοῖς ἰδίοις μέτροις οἶδε καὶ βλέπει, ὥσπερ καὶ ἡμεῖς γινώσκομεν κατὰ τὴν ἰδίαν δύναμιν. Καὶ γὰρ καὶ ὁ Υἱός, φησὶν, οὐ μόνον τὸν Πατέρα

Arrio introduce el tema del *agnostos theos* (ἄγνωστος θεός)¹³⁰. Dios es desconocido e inaccesible directamente para sus criaturas, sólo se le puede conocer a través de analogías. El Hijo, como criatura, no es una excepción y tan sólo tiene un conocimiento imperfecto basado en que ha sido creado a su imagen y semejanza¹³¹, como cualquier otra criatura. Si bien es cierto que en la tradición anterior se valió del enunciado “el Padre y yo somos uno”¹³² para afirmar lo contrario, Arrio y sus seguidores dan

ἀκριβῶς οὐ γινώσκει· λείπει γὰρ αὐτῷ εἰς τὸ καταλαβεῖν· ἀλλὰ καὶ αὐτὸς ὁ Υἱὸς τὴν ἑαυτοῦ οὐσίαν οὐκ οἶδε·

¹³⁰ Cfr. A. J. Festugière, *Le Dieu inconnu et la gnose*, en *La révélation d'Hermès Trimégiste IV*, París, 2006, 2-292; A. Orbe, *Estudios valentinianos I/1, Hacia la primera teología de la procesión del verbo*, Roma, 1958, pp. 6-97, e *Idem*, *Estudios sobre la teología cristiana primitiva*, Madrid, 1994, pp. 3-18.

¹³¹ Gn 1, 26, *Et dixit Deus: faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram et dominetur piscium maris et volatilium coeli et omnium pecorum, et omnis terrae, et omnium reptilium reptantium super terram.* (καὶ εἶπεν ὁ θεός ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα ἡμετέραν καὶ καθ' ὁμοίωσιν καὶ ἀρχέτωσαν τῶν ἰχθύων τῆς θαλάσσης καὶ τῶν πετεινῶν τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῶν κτηνῶν καὶ πάσης τῆς γῆς καὶ πάντων τῶν ἑρπετῶν τῶν ἐρπόντων ἐπὶ τῆς γῆς) (“hagamos al ser humano a nuestra imagen, como semejanza nuestra, y manden en los peces del mar y en las aves del cielo, y en las bestias y en todas las alimañas terrestres y en todos los reptiles que reptan por la tierra.”). Es una excepción como criatura, pero opino que se trata, asimismo, de una estrategia para no contradecir el testimonio ofrecido en Mt 11, 27, *Omnia mihi tradita sunt a Patre meo. Et nemo novit Filium, nisi Pater: neque Patrem quis novit, nisi Filius, et qui voluerit Filius revelare.* (Πάντα μοι παρεδόθη ὑπὸ τοῦ πατρὸς μου, καὶ οὐδεὶς ἐπιγινώσκει τὸν υἱὸν εἰ μὴ ὁ πατήρ, οὐδὲ τὸν πατέρα τις ἐπιγινώσκει εἰ μὴ ὁ υἱὸς καὶ ὃ ἂν βούληται ὁ υἱὸς ἀποκαλύψει.) (“Todo me ha sido entregado por mi Padre, y nadie conoce al Hijo sino el Padre, ni al Padre le conoce nadie sino el Hijo, y aquel a quien el Hijo se lo quiera revelar”). Sobre la complejidad e implicaciones de este pasaje, *vid.* E. Norden, *Agnostos Theos*, Leipzig, 1996², pp. 277-308 (cabe destacar la brillante introducción a la edición italiana de esta obra, llevada a cabo por C. O. Tommasi Moreschini, en la que examina minuciosamente no sólo los temas abordados por Norden en su estudio, sino la importancia y trascendencia de esta obra en su contexto. *Vid.* E. Norden, *Dio Ignoto. Ricerche sulla storia della forma del discorso religioso*, a cura di Chiara Ombretta Tommasi Moreschini, Brescia, 2002, pp. 9-122).

¹³² Jn 10, 30, *Ego, et Pater unum sumus.* (ἐγὼ καὶ ὁ πατήρ ἓν ἐσμεν.) (“Yo y el Padre somos uno.”); también Jn 14, 9, *Dicit ei Iesus: tanto tempore uobiscum sum et no cognovistis me? Philippe, qui uidit me, uidit et Patrem meum. Quomodo tu dicis: ostende nobis Patrem?* (λέγει αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς· τοσούτῳ χρόνῳ μεθ' ὑμῶν εἰμι καὶ οὐκ ἔγνωκάς με, Φίλιππε; ὁ ἑώρακώς ἐμὲ ἑώρακεν τὸν πατέρα· πῶς σὺ λέγεις· δεῖξον ἡμῖν τὸν πατέρα.) (“Le dice Jesús: ¿Tanto tiempo hace que estoy con vosotros y no me conoces, Felipe? El que me ha visto a mí, ha visto al Padre. ¿Cómo dices tú “muéstranos al Padre”?”).

a esta frase un sentido de pertenencia, de unión de voluntad, pero no de participación del Hijo en la divinidad del Padre¹³³. La consideración de la criatura, por tanto, se apoya en afirmar que ésta, aun siendo la más perfecta entre todas, no posee las cualidades del creador por lo que sólo le es posible obtener un conocimiento analógico, derivado de todo aquello que ha sido producido por Él o que ha emanado de Él. Estos dos argumentos serán rechazados a través de la autoridad escriturística insistiendo en los pasajes donde se enuncia el conocimiento del Hijo, tales como *Mt* 11, 27¹³⁴ (o su concordancia *Lc* 10, 22), donde se insiste en que es imposible conocer al Padre si no es a través del Hijo, quien toma decididamente un papel mediador en el que va, necesariamente, implícito el conocimiento de Dios por su parte. La principal contestación de los rivales doctrinales de Arrio surge, precisamente, a tenor de esta concepción pues el modo en el que el Hijo tiene conocimiento del Padre, que es el modo en el que una criatura lo tiene de su creador (sólo en tanto que le compete como mediador de la Creación), abre una profunda fractura entre ambas personas que compromete de manera notoriamente grave a la Encarnación en su sistema teológico¹³⁵.

¹³³ Cfr. L. Ladaria, *El Dios vivo y verdadero*, p. 179.

¹³⁴ No obstante, es posible conjeturar un uso forzado de *Mt* 11, 27 en este último fragmento de la *Thalia* presentado por Atanasio (*Or. c. ar.*, 1, 6), en el que Arrio afirma que el Hijo no puede tener un conocimiento del Padre τελείως καὶ ἀκριβῶς cuando en el evangelio se emplea el verbo ἐπιγινώσκω, que tiene un matiz de “exactitud” o “precisión” en el conocimiento. Alejandro de Alejandría había llamado ya la atención en su carta encíclica sobre la doctrina de Arrio respecto del conocimiento del Hijo (*Alex. Ep. Encyc.*, 8, ξένος τε καὶ ἀλλότριος, καὶ ἀπεσχοινισμένος ἐστὶν ὁ Λόγος τῆς τοῦ Θεοῦ οὐσίας. Καὶ ἄρρητός ἐστιν ὁ Πατὴρ τῷ Υἱῷ· οὔτε γὰρ τελείως καὶ ἀκριβῶς γινώσκει ὁ Λόγος τὸν Πατέρα, οὔτε τελείως ὁρᾶν αὐτὸν δύναται. Καὶ γὰρ ἑαυτοῦ τὴν οὐσίαν οὐκ οἶδεν ὁ Υἱὸς ὡς ἔστι· (“[Arrio y sus seguidores dicen que] Además el Verbo es extraño a Dios, difiere de él y está completamente alejado de la sustancia de Dios. El Padre es inefable para el Hijo. El Hijo no conoce perfecta y exactamente al Padre, ni puede contemplarle perfectamente. Como que ni siquiera sabe el Hijo a ciencia exacta como es su misma esencia, porque ha sido producido para nosotros para que Dios nos creara por él como instrumento”) *Vid.* la sugerente opinión de P. de Navascués Benlloch, “La *communio*: unidad y diversidad en torno a Nicea”, *ScrTh* 41, 2009, pp. 845-848), donde expone las divergencia doctrinal de Arrio con respecto de las tesis alejandrina (representada por Alejandro de Alejandría) y antioquena (ilustrada a través de Eustacio de Antioquía) sobre este particular.

¹³⁵ W. P. Haugaard, “Arius: Twice a Heretic?”, *ChHist* 29, 1960, p. 255ss.

Existen muchas potencias; una es la que por naturaleza es propia de Dios y eterna. Ahora bien, Cristo no es verdadera potencia de Dios, sino que es una de las llamadas potencias, (como el saltamontes y la oruga [*Jl* 2, 25]), pero no se le llama “potencia” a secas sino “gran potencia”. Las muchas otras son semejantes al Hijo, de las cuales canta David diciendo: Señor de las potencias [*Sal* 24, 10].¹³⁶

El Hijo sería entendido, de esta manera, como una creación superior al resto pero κτίσμα a fin de cuentas. La consideración del resto de la Creación como “potencias semejantes al Hijo” nos vuelve a evocar la noción de *Lógos* demiurgo, instrumento de Dios Padre.

Por naturaleza el *Lógos* está sujeto, como todos, a cambios pero, siendo dueño de sí, es bueno mientras lo quiere. Si lo quiere puede cambiar como hacemos nosotros, ya que es mutable por naturaleza. Por eso, previendo Dios que él iba a ser bueno, le ha favorecido dándole esa gloria que, como hombre y por su virtud, ha tenido posteriormente de manera que por sus actos previstos por Dios hizo que existiera él luego.¹³⁷

Probablemente sea éste un enunciado representativo de la tesis de

¹³⁶ Athan. *Or. c. Ar.*, 1, 5, ὅτι πολλαὶ δυνάμεις εἰσί· καὶ ἡ μὲν μία τοῦ Θεοῦ ἐστὶν ἰδίᾳ φύσει καὶ ἄδιος· ὁ δὲ Χριστὸς πάλιν οὐκ ἔστιν ἀληθινὴ δύναμις τοῦ Θεοῦ, ἀλλὰ μία τῶν λεγομένων δυνάμεων ἐστὶ καὶ αὐτὸς, ὧν μία καὶ ἡ ἀκρις καὶ ἡ κάμψη οὐ δύναμις μόνον, ἀλλὰ καὶ μεγάλη προσαγορεύεται· αἱ δ' ἄλλαι πολλαὶ καὶ ὅμοιαι εἰσι τῷ Υἱῷ, περὶ ὧν καὶ Δαβὶδ ψάλλει λέγων· Κύριος τῶν δυνάμεων. La mención, inserta en el texto de Arrio, que hace Atanasio del saltamontes y la oruga conviene, por lo insólito de la misma, ser elucidada. Parece tratarse de una referencia a *Jl* 2, 25, profeta posterior sobre el que Atanasio debía de tener un gran conocimiento debido a su vinculación con el Espíritu, objeto de especial interés para el patriarca. El pasaje de Joel forma parte de un discurso de Dios donde dice: “Yo os compensaré de los años en que os devoraron la langosta y el pulgón, el saltamontes y la oruga, mi gran ejército, que contra vosotros envié”. Creo que, con esto, Atanasio pretende equiparar a Arrio y su doctrina con las plagas y que al mismo tiempo, expresa su confianza en la restitución que Dios promete tras el castigo. La equiparación de Arrio y sus acólitos con insectos (normalmente con los más dañinos y/o repugnantes) es un recurso polémico habitual entre los Padres y se halla ampliamente desarrollado en los escritos de Lucifer de Cagliari, *vid.* A. Alba López, “Oposición y exilio”, p. 261.

¹³⁷ Athan. *Or. c. Ar.*, 1, 5, καὶ τῇ μὲν φύσει, ὥσπερ πάντες, οὕτω καὶ αὐτὸς ὁ Λόγος ἐστὶ τρεπτὸς, τῷ δὲ ἰδίῳ αὐτεξουσίῳ, ἕως βούλεται, μένει καλός· ὅτε μέντοι θέλει, δύναται τρέπεσθαι καὶ αὐτὸς ὥσπερ καὶ ἡμεῖς, τρεπτῆς ὢν φύσεως. Διὰ τοῦτο γὰρ, φησὶ, καὶ προγινώσκων ὁ Θεὸς ἔσεσθαι καλὸν αὐτὸν, προλαβὼν αὐτῷ ταύτην τὴν δόξαν δέδωκεν, ἣν ἄνθρωπος καὶ ἐκ τῆς ἀρετῆς ἔσχε μετὰ ταῦτα· ὥστε ἐξ ἔργων αὐτοῦ, ὧν προέγνω ὁ Θεός, τοιοῦτον αὐτὸν νῦν γεγονέναι πεποίηκε.

la adopción de esta criatura superior y mediadora como Hijo a través de Cristo. No obstante, lo ambiguo y complejo del planteamiento en lo referente a la sucesión temporal entre previsión y acto me llevan a observarlo con cautela, puesto que el asunto de la creación *ante tempus* es harto complejo. En cualquier caso, la posterioridad del Hijo es traída una vez más a colación en un contexto de valoración de la omnisciencia (previsión) de Dios sobre la naturaleza de su criatura. Una vez más, la rigidez en el planteamiento de la naturaleza y la función del *Lógos* permite especular acerca de un desarrollo comprometido y defectuoso en el pensamiento de Arrio del papel de dicho *Lógos* en la Encarnación, pero la carencia de fuentes directas no nos permite trazar este particular.

El *Lógos* no es verdadero Dios. Aunque se le llama Dios, no lo es de veras, sino sólo por participación de gracia y como todos los otros; así él es Dios sólo de nombre. Y como todas las cosas son diversas y diferentes de Dios por esencia, así también el *Lógos* es completamente ajeno y diverso respecto a la esencia y propiedad del Padre; es propiamente una de las cosas hechas y creadas [...].¹³⁸

Aquí se vuelve a retomar la idea de que el Hijo es Dios, no por sí mismo, sino por la gracia del Padre (*per gratiam*), lo cual hace de Él una criatura en todo dependiente de los designios del Dios principal (o verdadero Dios), es decir, de Dios Padre. Se atiende aquí a un razonamiento típico en la dialéctica de Arrio: si hay un Padre y hay un Hijo, éste debe ser necesariamente una derivación del primero, posterior y segundo en todo en tanto que es subsidiario del primero. Este tipo de recurrencias debe, a mi juicio, ser entendido atendiendo al celo monoteísta de Arrio, cuya preocupación fundamental es salvaguardar la unidad y la preeminencia de la mónada al tiempo que trata de compaginar con ésta la realidad escriturística del Hijo.

¹³⁸ Athan. *Or. c. Ar.*, 1, 6, ὅτι οὐδὲ Θεὸς ἀληθινὸς ἐστὶν ὁ Λόγος. Εἰ δὲ καὶ λέγεται Θεός, ἀλλ' οὐκ ἀληθινός ἐστιν· ἀλλὰ μετοχῇ χάριτος, ὥσπερ καὶ οἱ ἄλλοι πάντες, οὕτω καὶ αὐτὸς λέγεται ὀνόματι μόνον Θεός. Καὶ πάντων ξένων καὶ ἀνομοίων ὄντων τοῦ Θεοῦ κατ' οὐσίαν, οὕτω καὶ ὁ Λόγος ἀλλότριος μὲν καὶ ἀνόμοιος κατὰ πάντα τῆς τοῦ Πατρὸς οὐσίας καὶ ιδιότητός ἐστι· τῶν δὲ γεννητῶν καὶ κτισμάτων ἴδιος καὶ εἰς αὐτῶν τυγχάνει.

Las esencias del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo son entre sí naturalmente divididas, segregadas, distanciadas, diversas, aisladas; son completamente diversas en sus esencias y glorias hasta el infinito. El *Lógos*, cuanto a la semejanza de la gloria y la esencia, es del todo diverso a las del Padre y el Espíritu Santo [...].¹³⁹

La negación de la igualdad de sustancia entre las tres personas está perfectamente reflejada en este pasaje. No se contempla relación alguna entre los tres elementos cuya existencia parece estar supeditada a su enunciación en la fórmula bautismal de *Mt* 28, 19. La claridad con la que se aboga aquí por una diferenciación radical entre sustancia, unión y función fue seguida con más o menos vehemencia por los adversarios de Atanasio de Alejandría y la facción nicena, coincidiendo siempre y a pesar de las matizaciones de la aseveración de Arrio sobre este particular, en la superioridad del Padre y en la subordinación de las otras dos personas a Él. El Padre, por tanto, tiene naturaleza propia e hipóstasis distinta de la del Hijo, por lo que no puede darse consustancialidad entre ellos.

El conjunto de los principales puntos de la doctrina de Arrio son, finalmente, resumidos por el propio Atanasio de Alejandría en otra obra, *De Synodis*, y han sido denominados tradicionalmente bajo el apelativo de *blasphemiae*:

Dios mismo, pues, por su propia naturaleza, es inefable para los hombres. Sólo Él no tiene ni igual ni parecido, tampoco en la gloria. Y lo llamamos Ingenerado, por aquél quien es generado por naturaleza. Lo adoramos como si no tuviera principio, por aquél quien tiene principio. Y lo adoramos como Eterno, por aquél cuyo tiempo ha de venir. El No Empezado hizo del Hijo el principio de las cosas originadas; y lo avanzó como hijo a sí mismo por adopción. No tiene nada propio de Dios en sustancia puesto que no es igual, no, ni de la misma esencia que Él. Sabio es Dios, puesto que enseña la Sabiduría.

Hay pruebas plenas de que Dios es invisible para todos los seres; tanto

¹³⁹ Athan. *Or. c. Ar.*, 1, 6, καὶ ὅτι μεμερισμένοι τῇ φύσει, καὶ ἀπεξενωμένοι καὶ ἀπεσχοινισμένοι, καὶ ἀλλότριον, καὶ ἀμέτοχοί εἰσιν ἀλλήλων αἱ οὐσίαι τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος, καὶ, ὡς αὐτὸς ἐφθέγγετο, ἀνόμοιοι πάντων ἀλλήλων ταῖς τε οὐσίαις καὶ δόξαις εἰσὶν ἐπ' ἅπειρον. Τὸν γοῦν Λόγον φησὶν εἰς ὁμοιότητα δόξης καὶ οὐσίας ἀλλότριον εἶναι παντελῶς ἑκατέρων τοῦ τε Πατρὸς καὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος.

a las cosas que son a través del Hijo, como para el Hijo, es invisible. Diré expresamente cómo, a través del Hijo, se ve lo invisible; por aquél poder a través del cual Dios ve, y en su propia medida, el Hijo atisba al Padre, como es justo. Así pues hay una Triada, de glorias no iguales. Sus sustancias no se mezclan entre sí. Uno es más glorioso que el otro en sus glorias en la inmensidad. El Padre es diferente al Hijo porque existe sin origen. Has de saber, entonces, que la mónada era, pero que la diada no era antes de llegar a existir. De ello procede que, aunque el Hijo no existiera, el Padre era Dios. Por lo tanto, el Hijo, no siendo (puesto que existió a la voluntad del Padre), es sólo engendrado por Dios, y es ajeno de ambos.

La Sabiduría existía como sabiduría por la voluntad del Dios sabio. Por lo tanto, Él es concebido en innumerables concepciones: Espíritu, poder, Sabiduría, Gloria de Dios, Verdad, Imagen, y Palabra. Comprendered que Él es concebido como Resplandor y Luz. El Superior es capaz de engendrar un igual al Hijo; pero no uno más excelente, o superior, o mayor. A voluntad de Dios, el Hijo es lo que Él es. Y cuando y desde que Él fue, desde aquél tiempo, Él ha subsistido por Dios. Él, siendo un dios fuerte, adora en su grado al Superior. En suma, Dios es inefable a su Hijo, puesto que Él es a Él Mismo lo que es Él, es decir, indescriptible. Así pues, el Hijo no sabe hablar de nada que no sea comprensible, puesto que le es imposible investigar al Padre, que está sólo. El Hijo no sabe de Su propia esencia, puesto que, siendo Hijo, realmente existió, a la voluntad del Padre. ¿Cómo pues se puede argüir que Aquél que viene del Padre debiera conocer a Su propio Padre por comprensión? Puesto que es evidente que es imposible, para aquello que tiene principio, comprender cómo es lo que no tiene Principio, o entender el concepto de ello¹⁴⁰.

¹⁴⁰ Athan. *Syn.*, 16, Αὐτὸς γοῦν ὁ θεὸς καθὼ ἐστὶν ἄρρητος ἅπασιν ὑπάρχει. ἴσον οὐδὲ ὁμοιον, οὐχ ὁμόδοξον ἔχει μόνος οὗτος. ἀγέννητον δὲ αὐτόν φαμεν διὰ τὸν τὴν φύσιν γεννητόν· τοῦτον ἄναρχον ἀνυμνοῦμεν διὰ τὸν ἀρχὴν ἔχοντα, αἰδίων δὲ αὐτὸν σέβομεν διὰ τὸν ἐν χρόνοις γεγαῶτα. ἀρχὴν τὸν υἱὸν ἔθηκε τῶν γεννητῶν ὁ ἄναρχος καὶ ἤνεγκεν εἰς υἱὸν ἑαυτῷ τόνδε τεκνοποιήσας, ἴδιον οὐδὲν ἔχει τοῦ θεοῦ καθ' ὑπόστασιν ιδιότητος, οὐδὲ γάρ ἐστὶν ἴσος, ἀλλ' οὐδὲ ὁμοούσιος αὐτῷ. σοφὸς δὲ ἐστὶν ὁ θεός, ὅτι τῆς σοφίας διδάσκαλος αὐτός. ἱκανὴ δὲ ἀποδείξῃς ὅτι ὁ θεὸς ἀόρατος ἅπασι, τοῖς τε διὰ υἱοῦ καὶ αὐτῷ τῷ υἱῷ ἀόρατος ὁ αὐτός. ρητῶς δὲ λέξω, πῶς τῷ υἱῷ ὁράται ὁ ἀόρατος· τῇ δυνάμει ἢ δύναιται ὁ θεὸς ἰδεῖν· ἰδίους τε μέτροις ὑπομένει ὁ υἱὸς ἰδεῖν τὸν πατέρα, ὡς θέμις ἐστίν. ἤγουν τριάς ἐστὶ δόξαις οὐχ ὁμοίαις, ἀνεπίμικτοι ἑαυταῖς εἰσιν αἱ ὑποστάσεις αὐτῶν, μία τῆς μιᾶς ἐνδοξοτέρα δόξαις ἐπ' ἄπειρον. ξένος τοῦ υἱοῦ κατ' οὐσίαν ὁ πατήρ, ὅτι ἄναρχος ὑπάρχει. σύνες ὅτι ἡ μονὰς ἦν, ἡ δυὰς δὲ οὐκ ἦν, πρὶν ὑπάρξῃ. αὐτίκα γοῦν υἱοῦ μὴ ὄντος ὁ πατήρ θεός ἐστι. λοιπὸν ὁ υἱὸς οὐκ ὦν (ὑπῆρξε δὲ θελήσει πατρώα) μονογενὴς θεός ἐστι καὶ ἑκατέρων ἀλλότριος οὗτος. ἡ σοφία σοφία ὑπῆρξε σοφοῦ θεοῦ θελήσει. ἐπινοεῖται γοῦν μυρίαὶς ὅσαις ἐπινοίαις πνεῦμα, δυνάμεις, σοφία, δόξα θεοῦ, ἀλήθειά τε καὶ εἰκὼν καὶ λόγος οὗτος. σύνες ὅτι καὶ ἀπαύγασμα καὶ φῶς ἐπινοεῖται. ἴσον μὲν τοῦ υἱοῦ γεννᾶν δυνατός ἐστιν ὁ κρείττων, διαφορώτερον δὲ ἢ κρείττονα ἢ μείζονα οὐχί. θεοῦ θελήσει ὁ υἱὸς ἡλίκος καὶ ὅσος ἐστίν, ἐξ ὅτε καὶ ἀφ' οὗ καὶ ἀπὸ τότε ἐκ τοῦ θεοῦ ὑπέστη, ἰσχυρὸς θεὸς ὦν τὸν κρείττονα ἐκ μέρους ὑμνεῖ. συνελόντι εἰπεῖν τῷ υἱῷ ὁ θεὸς ἄρρητος ὑπάρχει· ἐστὶ γὰρ

El gran problema a la hora de determinar el significado último de la teología de Arrio más que radicar en nuestro desconocimiento de la obra de su supuesto maestro Luciano de Antioquía¹⁴¹, reside en una asunción mecánica y escasamente crítica de los planteamientos apriorísticos tradicionales. Según T. E. Pollard, el arrianismo sería una fusión entre las escuelas, en cierta medida antagónicas, de Alejandría y Antioquía¹⁴², aunque R. Williams se inclina a pensar que Arrio es total y

ἑαυτῷ ὃ ἐστὶ τοῦτ' ἔστιν ἄλεκτος, ὥστε οὐδὲν τῶν λεγομένων κατὰ τε κατάληψιν συνίει ἐξεπιεῖν ὁ υἱός. ἀδύνατα γὰρ αὐτῷ τὸν πατέρα τε ἐξιχνιάσει, ὅς ἐστιν ἐφ' ἑαυτοῦ. αὐτὸς γὰρ ὁ υἱὸς τὴν ἑαυτοῦ οὐσίαν οὐκ οἶδεν, υἱὸς γὰρ ὢν θελήσει πατρὸς ὑπῆρξεν ἀληθῶς. τίς γοῦν λόγος συγχωρεῖ τὸν ἐκ πατρὸς ὄντα αὐτὸν τὸν γεννήσαντα γινῶναι ἐν καταλήψει; δῆλον γὰρ ὅτι τὸ ἀρχὴν ἔχον, τὸν ἀναρχον, ὡς ἔστιν, ἐμπερινοῆσαι ἢ ἐμπεριδράξασθαι οὐχ οἶόν τέ ἐστιν. Ch. Kannengiesser, en “the Blasphemies of Arius”, p. 59 y pp. 68-70, manifiesta su convencimiento sobre la autoría de Arrio y la inclusión escrupulosa de Atanasio en su obra como transmisión veraz de una citación auténtica del heresiarca, debido a que se encuentran numerosas concordancias entre las “blasfemias” de *Syn.* 15 y los fragmentos antes presentados.

¹⁴¹ Es éste un argumento que encuentro ciertamente débil, pues fuentes tan acreditadas como su panegirista, Juan Crisóstomo, o grandes referentes antioquenos, como Teodoreto de Ciro o Teodoro de Mopsuestia, no mencionan jamás testimonio alguno sobre una posible actividad exegetica de Luciano de Antioquía. Pese a esta sólida evidencia, esta tesis, sin justificación textual alguna, ha encontrado una cierta acogida por los principales estudiosos de Arrio debido, quizá, a las alabanzas que tanto Eusebio de Cesarea (*HE* 9, 6, 3) como Jerónimo de Estridón (*Adu. Ruf.*, 2, 27), dedican al enigmático antioqueno. G. Bardy trató de trazar el pensamiento del antioqueno en su obra *Recherches sur Lucien d'Antioquie et son École*, París, 1936. *Vid.* J.-N. Guinot, “L'École exégétique d'Antioche et ses relations avec Origène”, en L. Perrone (ed.), *Origeniana octava*, vol. 2, Lovaina, 2003, p. 1150.

¹⁴² T. E. Pollard, “The Origins of Arianism”, *JThS* 9, 1958, pp. 103ss. En una obra posterior, *Johannine Christology and the Early Church*, Cambridge, 1970, pp. 141-146, explica que el rechazo y la hostilidad hallada en Alejandría contrastaron fuertemente con el apoyo y la acogida que, siempre según el autor, encontraron las tesis de Arrio en el área antioquena. Personalmente, opino que, desde la sugerencia hecha por J. H. Newman en su *Arians of the Fourth Century*, Londres, 1890, parte I, §§ 1 y 3, sobre este particular, se ha exacerbado el antagonismo entre Alejandría y Antioquía y que, independientemente de las peculiaridades de cada área, unos postulados como los propuestos por Arrio, debieron de levantar ampollas en cualquier parte. Si bien se observa en ellos una tendencia al racionalismo de Luciano de Antioquía, no es menos cierto que se acercan al monoteísmo extremo del condenado Pablo de Samosata, *vid.* E. Bouларand, “Aux sources de la doctrine d'Arius. La théologie antiochienne” *BLE* 68, 1967, pp. 241-272. Hoy en día, la crítica moderna ha deshechado esta teórica rivalidad para explicar el conflicto, *vid.* J. T. Lienhard,

fielmente alejandrino en este sentido¹⁴³ si bien no se debe pasar por alto las fuertes divergencias del presbítero de Baucalis en lo relativo a la paternidad perfecta, herencia que, por el contrario, sí es posible rastrear en uno de los principales rivales del arrianismo, Atanasio de Alejandría y, posteriormente, en Basilio de Cesarea. Por esto resulta necesario huir de presupuestos audaces y examinar, en cambio, el problema en su contexto y en oposición a la postura aparentemente antagonista observando siempre la existencia de mezclas e influencias en los diferentes pensadores tratados.

“The Arian ‘Controversy’: Some Categories Reconsidered” *ThS* 48, 1987, p. 419 y R. Williams, *Arius*, pp. 158 ss. y se tiende a relativizar las diferencias.

¹⁴³ R. Williams, *Arius* pp. 230-232.

1. 3. *HOMOOÚSIOS*, NICENISMO Y TEORÍA POLÍTICA

A la hora de contemplar en perspectiva el problema niceno-arriano, es preciso descartar las visiones rígidas a través de las cuales se nos presenta un panorama doctrinal y polémico aparecido por generación espontánea a raíz de la controversia entre Arrio y Alejandro de Alejandría. Los orígenes del conflicto son anteriores a su estallido, como suele ser habitual en estos casos. Como se ha visto en el apartado anterior, dos conceptos contrapuestos de Cristo protagonizan los debates y las disputas del siglo IV. Por un lado, el empeño niceno al propugnar la consustancialidad del Hijo (y, por extensión, del Espíritu Santo) al tiempo que se reivindicaba la plena humanidad y divinidad de Cristo se contrapone, de manera evidente, a las varias formas de subordinacionismo que se han denominado, de modo genérico, “arrianismo”. Estas dos visiones cristológicas se asocian a dos maneras de entender el Imperio y la relación de la Iglesia con el mismo, ya que mientras que el arriano ve al emperador como una autoridad superior a los obispos, el niceno lo ve como uno más dentro de la Iglesia¹⁴⁴.

La concepción política en el siglo IV está íntimamente ligada a la religión. El rasgo particular que presenta esta relación a raíz de la instauración de la tolerancia será la revalorización de la variable religiosa en el conflicto religioso, ya que, hasta este instante, había sido

¹⁴⁴ Opt. Par., 3, 3, *Non enim respublica est in ecclesia, sed ecclesia in republica, id est in imperio romano [...]* (“El estado no está en la Iglesia sino la Iglesia en el estado, es decir en el Imperio romano [...]”); Amb. C. Aux., 36, *Quod enim honorificentius quam ut imperator Ecclesiae filius esse dicatur? [...] Imperator enim intra Ecclesiam non supra Ecclesiam est. Bonus enim imperator quaerit auxilium Ecclesiae, non refutat.* (“¿Qué mayor honor puede, pues, haber que el emperador sea llamado hijo de la Iglesia? [...] El emperador se sitúa dentro de la Iglesia, no por encima de ella. Es, en verdad, un buen emperador aquel que no rehusa el auxilio de la Iglesia”). Tal y como afirma C. Rapp en su obra *Holy Bishops in Late Antiquity. The Nature of Christian Leadership in an Age of Transition*, Berkeley, 2005, p. 236-239, el legado de Constantino en materia jurídica a los obispos generó esta confusión. Cfr. H. A. Drake, *Constantine and Bishops. The Politics of Intolerance*, Baltimore, 2000, *passim* (especialmente, pp. 235-272), se centra en las tensiones entre el emperador y sus incómodos aliados, los obispos, en tanto superiores intelectual o moralmente pero sometidos a su voluntad como súbditos.

considerada como un componente más de la vida pública y como un instrumento de gobierno. Si bien Roma nunca se mostró exclusivista en materia de religión, la entrada en juego del cristianismo trajo consigo algunos roces que fueron concebidos por el Estado como actos de impiedad y, sobre todo, de desobediencia civil, tal y como ha quedado reflejado a través del testimonio de Tertuliano y de otros pensadores afines en epígrafes anteriores.

La idea de “emperador” entraba en conflicto con la noción de Cristo, máxime cuando el primero exigía que se le rindiese culto so pena de incurrir en un delito de lesa majestad¹⁴⁵. Las disensiones y argumentos generados por esta exigencia son ya de todos conocidos y por ello resulta más apropiado centrarse en las cuestiones teóricas que se hallan en la base de este problema. La “cuestión de la ortodoxia” es, en este contexto, de crucial importancia para comprender los ritmos de legitimación y deslegitimación que se observan durante el siglo IV, fase primordial en la creación y fructificación de una serie de premisas, tanto de orden político como doctrinal, llamadas a desempeñar un papel decisivo en la conceptualización de los dos poderes de los que aquí se trata y en las relaciones que van a mantener entre ellos. En efecto, lejos de parecer algo obvio, la determinación de qué es y qué no es ortodoxo y, ante todo, la potestad para determinarlo se entrecruzan en un proceso dinámico que no se halla, ni mucho menos, cerrado en la época que nos ocupa.

Lejos de entender que la ortodoxia, como concepción de todo aquello que no es herético o lesivo para la fe apostólica, se hallaba ya postulada en el siglo II¹⁴⁶, subrayaré la evidente falta de consenso no sólo entre Oriente y Occidente a este respecto sino en Occidente mismo y trataré de explicar, asimismo, de qué manera influyen estos postulados en

¹⁴⁵ Atiéndase a la explicación de Tert. *Apol.*, 24, 1; 28, 3 y 35, 5.

¹⁴⁶ P. J. Achtemeier, “The Old Testament, the Lord and the Apostles”, en W. Bauer (ed.), *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity*, Londres, 1964, pp. 195-228; V. Twomey, *Apostolikos Thronos, The Primacy of Rome as Reflected in the Church History of Eusebius and the historico-apologetic writings of Saint Athanasius the Great*, Munster, 1982, pp. 84-135; R. Williams, “Does it Make Sense to Speak of Pre-Nicene Orthodoxy?”, en R. Williams (ed.), *The Making of Orthodoxy: Essays in Honor of Henry Chadwick*, Cambridge, 1989, pp. 3-16; *Idem*, “Defining Heresy”, en A. Kreider (ed.), *The Origins of Christendom in the West*, Edimburgo-Nueva York, 2001, pp. 313-317

la relación posterior entre Iglesia y Estado. Sin embargo, es preciso elucidar aquí el modo en el que el nicenismo determina una manera de entender tanto el ejercicio del poder como la relación Iglesia-Estado y de esto es de lo que trataré a continuación.

Hay que tener en cuenta ciertos aspectos a la hora de llevar a cabo el análisis sobre las implicaciones políticas de estas concepciones divergentes propuestas por nicenismo y arrianismo. El primero, es la necesidad de tener en cuenta la toma de conciencia de los propios protagonistas del conflicto y de las implicaciones políticas de sus postulados teológicos. Si la unánimemente entusiasta reacción de la Iglesia al giro tolerante hacia el cristianismo se fue frenando en la década de los años treinta del siglo IV a raíz de la toma de conciencia de la creciente injerencia del poder civil en los asuntos eclesiásticos, fue debido a la lucha contra el arrianismo que era percibida como la causa de los problemas entre el poder y ciertos sujetos contestatarios como Atanasio de Alejandría, enviado al exilio en los últimos años del reinado de Constantino. La facilidad del arrianismo para adaptarse a las exigencias imperiales constituyó el motivo esencial por el que los postulados doctrinales fueron tan favorablemente asumidos y aprobados por los primeros gobernantes cristianos.

La escasa claridad doctrinal sería, sin duda, el otro aspecto que tendríamos que tener presente. Existe una deliberada confusión de términos en lo que a la identidad de los bandos enfrentados se refiere que resulta evidente en las posturas más radicales del nicenismo y del arrianismo. La segunda Persona (el Espíritu no era siquiera objeto de reflexión en las primeras fases del conflicto) se relativiza hasta el extremo, tanto entre los seguidores del monarquiano Marcelo de Ancira y de su heterodoxo fruto Fotino de Sirmio, como entre los radicales anomeos, pudiéndose cometer la ingenuidad de equiparar ambas posturas. Asimismo, existe una total falta de claridad en lo referente a los conceptos que se manejan, en especial en lo relativo a Cristo, Hijo, Jesús, *Lógos*, segunda Persona, que son utilizados de un modo abusivo y hasta confuso¹⁴⁷. Por último, la abrumadora abundancia de credos y profesiones

¹⁴⁷ R. P. C. Hanson, *The Search*, pp. 181-207.

de fe de todo tipo no debe, en ningún caso, condicionar al estudioso ya que se trata, únicamente, de documentos oficiales que no reflejan, necesariamente, la visión cristológica de los bandos litigantes¹⁴⁸, sino el intento de llegar, en una primera fase, al tan deseado consenso para, posteriormente, quedar reducidos a muestra del exacerbamiento del conflicto. Esto no significa que se deba relativizar la importancia de la profesión de fe como medio para conocer la evolución del pensamiento de los litigantes; tan sólo es una advertencia relativa a qué tipo de pensamiento queremos rastrear en ellos, si el teológico o el político. Para comprender lo primero, es preciso dirigirse a la producción personal de los principales protagonistas, mientras que lo segundo queda, esto sí, sobradamente reflejado en dichos credos.

Para empezar a comprender de qué manera puede determinar una doctrina religiosa el ejercicio y hasta la concepción misma del poder, es necesario entender el papel desempeñado por la cristología en la vida cotidiana y, sobre todo, la manera en la que nuestros protagonistas la entendían. No en vano, el periodo pre-calcedoniano es marcadamente cristocéntrico, pues es obvio que el concilio de 451 no es sino la culminación de una serie de inquietudes doctrinales y reflexiones varias sobre la naturaleza del *Lógos* en todas y cada una de sus facetas. Tanto es así que las llamadas herejías que encontremos hasta entonces serán en abrumadora mayoría de carácter meramente cristológico y que las reflexiones de mayor calado y trascendencia tendrán como objeto y actor principal a Cristo. Mas, ¿en qué radica esta importancia capital de la segunda Persona? ¿Cuál es su relación con la reflexión política?

Como se ha explicado anteriormente, la teoría de la equivalencia eusebiana entre el reino del cielo y de la tierra trascendió hasta el punto de ser, por las obvias ventajas que confería, adoptada por la dinastía dirigente. Constancio II irá más allá apoyando explícitamente la doctrina arriana que favorecía, gracias a su radical visión monoteísta no trinitaria, una perfecta correspondencia entre el Dios único y el todopoderoso

¹⁴⁸ Cfr. G. H. Williams, "Christology and Church-State", p. 11 y J. N. D. Kelly, *Primitivos credos cristianos*, Salamanca, 1980, pp. 315ss.; R. P. C. Hanson, *The Search*, pp. 274ss.

emperador. Esta postura ideológica, condicionada por la conveniencia política, se tradujo en una reacción paulatina y de carácter ascendente protagonizada por los principales líderes ortodoxos que vieron en ella una injerencia del poder terrenal en el dominio que pertenecía al ámbito de lo eclesiástico. El debate sobre la *libertas ecclesiae* se plantea de esta forma a través de la denuncia de Atanasio de Alejandría, Osio de Córdoba, Hilario de Poitiers y Lucifer de Cagliari, que serán los primeros que denunciarán a través de sus textos y combatirán con sus actos las disposiciones cada vez más abusivas del monarca y su círculo más inmediato.

La concepción del poder, del propio ejercicio del mismo, que tenía el bando niceno tiene, por tanto, como piedra angular la separación estricta de competencias. El pasaje de *Mt* 22, 21 se configura como el lema que podría resumir el ideal de separación de competencias en las relaciones Iglesia-Estado. En este sentido, Atanasio de Alejandría ha transmitido un documento de capital importancia en la historia del pensamiento político cristiano, la carta de Osio de Córdoba a Constancio II, que ofrece las claves maestras de los principales problemas y avatares a los que se tendrán que enfrentar los nicenos en su tortuosa relación con el poder:

[Constancio] No hagas más evidente tu responsabilidad, te lo suplico. Recuerda que eres mortal, teme el día del Juicio y disponte a comparecer en él puro e irreprochable. No te metas en los asuntos de la Iglesia ni prescribas nada referente a ellos. Aprende de nosotros aquello en lo que debes creer pues Dios te ha dado el gobierno del Imperio y a nosotros el de la Iglesia. El que osa a atentar contra nuestra autoridad se opone a la voluntad de Dios. Cuídate, pues, de que no te acusemos culpable de oneroso delito al usurpar la autoridad de la Iglesia. Nos ha sido ordenado: *dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios* [*Mt* 22, 21], a nosotros no nos está permitido atribuirnos una autoridad imperial ni a ti poder alguno en el ministerio de los asuntos sagrados. Por esto he pensado que debía escribirte, deseoso como estoy de tu salvación. No me pondré en contacto con los arrianos pues condeno su herejía. No suscribiré jamás la condena de Atanasio a quien la Iglesia de Roma y todo un concilio han encontrado inocente¹⁴⁹.

¹⁴⁹ Athan. *Hist. ar.*, 44 (Opitz, *Athan. Werke*, II band, 6 lieferung, pp. 207-208): παῦσαι, παρακαλῶ, καὶ μνήσθητι, ὅτι θνητὸς ἄνθρωπος τυγχάνεις, φοβήθητι τὴν ἡμέραν τῆς κρίσεως, φύλαξον σεαυτὸν εἰς ἐκείνην καθαρὸν. μὴ τίθει σεαυτὸν εἰς τὰ

No cabe duda de que nos encontramos frente a un documento de gran importancia pues en él se plantea claramente la independencia de la Iglesia frente al Estado en cuestiones espirituales y la necesidad de circunscribir la actividad del Estado a asuntos puramente temporales. Tal y como indica M. Simonetti¹⁵⁰, esta carta representa un punto de inflexión en la relación Iglesia-Estado del siglo IV, pues se observa en ella un cambio de actitud radicalmente opuesto al entusiasmo con que se vivió la era de Constantino. Por primera vez desde el establecimiento de la tolerancia, el pasaje de Mateo se invoca para reclamar una separación incondicional de las áreas de influencia de la Iglesia y el Estado, lo que no es sino la desaprobación de la ideología, apenas nacida, del cesaropapismo¹⁵¹.

ἐκκλησιαστικά, μηδὲ σὺ περὶ τούτων ἡμῖν παρακελεύου, ἀλλὰ μᾶλλον παρ' ἡμῶν σὺ μάθανε ταῦτα. σοὶ βασιλείαν ὁ θεὸς ἐνεχείρισεν, ἡμῖν τὰ τῆς ἐκκλησίας ἐπίστευσε. καὶ ὥσπερ ὁ τὴν σὴν ἀρχὴν ὑποκλέπτων ἀντιλέγει τῷ διαταξαμένῳ θεῷ, οὕτω φοβήθητι, μὴ καὶ σὺ τὰ τῆς ἐκκλησίας εἰς ἑαυτὸν ἑλκων ὑπεύθυνος ἐγκλήματι μεγάλῳ γένη. «ἀπόδοτε», γέγραπται, »τὰ Καίσαρος Καίσαρι καὶ τὰ τοῦ θεοῦ τῷ θεῷ». οὔτε τοίνυν ἡμῖν ἄρχειν ἐπὶ τῆς γῆς ἔξεστιν οὔτε σὺ τοῦ θυμῶν ἐξουσίαν ἔχεις, βασιλεῦ. ταῦτα μὲν οὖν κηδόμενος τῆς σῆς, σωτηρίας γράφω, περὶ δὲ ὧν ἐπέστειλας ταύτης εἰμὶ τῆς γνώμης. ἐγὼ οὔτε Ἀρειανοῖς συγκατατίθεμαι, ἀλλὰ καὶ τὴν αἵρεσιν αὐτῶν ἀναθεματίζω, οὔτε κατὰ Ἀθανασίου γράφω, ὃν ἡμεῖς τε καὶ ἡ Ῥωμαίων ἐκκλησία καὶ πᾶσα ἡ σύνοδος ἐκαθάρισε.

¹⁵⁰ M. Simonetti, *La crisi*, pp. 224-225.

¹⁵¹ La separación de competencias será reclamada con mayor insistencia a partir del concilio de Sárdica de 343 donde los obispos reclaman el ejercicio exclusivo de su autoridad para gestionar las cuestiones que afectan a la Iglesia. Este cambio de actitud respecto de la asumida en época de Constantino obedece, en mi opinión, tanto al hecho de que el sistema de gobierno era diárquico como a que las sensibilidades doctrinales de ambos emperadores eran diversas, tal y como (en lo relativo a Constancio II) destaca Lucifer de Cagliari en *I Athan.*, 7, *Sed dicis; isto in loco Deo devotissimus Moyses quomodo sacerdotum fecit mentionem, sic et iudicis. Proba te super nos factum iudicem, proba ad hoc te constitutum imperatorem, ut nos armis tuis ad omnem implendam uoluntatem amici tui diaboli perducere [...]* *Quomodo dicere poteris, iudicare te posse de episcopis, quibus nisi obedieris, iam, quantum apud Deum, mortis poena fueris multatus? Cum haec ita sint, tu qui es profanus, ad Dei domesticos, quare istam sumis in Dei sacerdotem auctoritatem?* ("Pero dices: el pío Moisés a la vez que apeló a los sacerdotes, se dirigió también al juez. ¡Demuestra que has sido instituido juez sobre nosotros, prueba que has sido hecho emperador para que, a través de las armas, nos obligues a realizar todos los designios de tu amigo el diablo! [...] ¡Cómo pretendes siquiera juzgar a los obispos, cuando tú, al no obedecerlos ya te estás condenando ante Dios con la pena de muerte! Tal y como están las cosas ¿cómo tú, que eres un impío, osas ostentar una

Como sabemos, Osio acabó, finalmente, vencido por la presión, claudicando ante Constancio en 357 junto con el obispo de Lisboa, Potamio¹⁵². Sin embargo, el anciano obispo de Córdoba indica en esta carta que si ya confesó su fe en tiempos de la persecución de Maximiano, no dudará en hacer lo propio en época de su nieto al tiempo que previene al emperador sobre la perniciosa influencia de los ilirios Valente y Ursacio y le exhorta a dejar en paz a Atanasio, exculpado por la Iglesia de toda sospecha¹⁵³. El patriarca de Alejandría trae a colación tan

autoridad como la de los sacerdotes de Dios ante sus propios familiares?") En cualquier caso, este punto concreto será objeto de estudio detallada en el capítulo siguiente. Sobre el rechazo temprano a la gestión eclesiástica de los emperadores, *vid.* sobre situaciones anteriores a Sárdica, M. Bénévot, "A Bishop is Responsible to God Alone (St. Cyprian)", *RecSR* 39, 1951-1952, pp. 397-415;

¹⁵² La figura del obispo de Lisboa se halla en constante revisión. No parece, sin embargo, probable que fuera él el autor, junto con el decrepito Osio, de la fórmula de Sirmio. *Vid.* V. Yarza Urkiola, *Potamio de Lisboa. Estudio, edición y traducción de sus obras*, Vitoria, 1999, pp. 65-67; R. González Salinero, "Exégesis antiarriana y polémica antijudía en Potamio de Lisboa", *AnnSE* 22, 2005, p. 465, n. 2, aunque A. Montes Moreira, *Potamius de Lisbonne et la controverse arienne*, París, 1969, pp. 145-149; J. Fernández Ubiña, "Osio de Córdoba, el Imperio y la Iglesia del s. IV", *Gerión* 18, 2000, p. 470 y L. Ayres, *Nicaea and its Legacy*, p. 137, sí se inclinan por una colaboración de Potamio en la redacción de la *blasphemia*. La valoración de R. P. C. Hanson, en *Search*, p. 346, donde se expresa la imposibilidad de la colaboración potamiana en el credo, debido a que éste no presenta trazas de su característico estilo, es trivial ya que un credo no es, a diferencia de un sermón, lugar para florituras retóricas.

¹⁵³ Athan. *Hist. ar.* 44, 'Εγὼ μὲν ὁμολόγησα καὶ τὸ πρῶτον, ὅτε διωγμὸς γέγονεν ἐπὶ τῷ πάπῳ σου Μαξιμιανῷ. εἰ δὲ καὶ σύ με διώκεις, ἔτοιμος καὶ νῦν πᾶν ὅτιον ὑπομένειν ἢ ἐκκενοῦν ἁθῶν αἷμα καὶ προδιδόναι τὴν ἀλήθειαν, σὲ δὲ οὐκ ἀποδέχομαι τοιαῦτα γράφοντα καὶ ἀπειλοῦντα. παῦσαι τοῦ τοιαῦτα γράφειν καὶ μὴ φρόνει τὰ Ἀρείου, μηδὲ ἄκουε τῶν ἀνατολικῶν μηδὲ πίστευε τοῖς περὶ Οὐρσάκιον καὶ Οὐάλεντα. ἃ γὰρ ἐκεῖνοι λέγουσιν, οὐ δι' Ἀθανάσιον φθέγγονται, ἀλλὰ διὰ τὴν ἰδίαν αἵρεσιν. πίστευέ μοι, Κωνσταντίε, πάππος εἰμί σου καθ' ἡλικίαν. ἐγενόμην αὐτὸς ἐν τῇ κατὰ Σαρδικὴν συνόδῳ, ὅτε σύ τε καὶ ὁ μακαρίτης ἀδελφός σου Κώνστας πάντας ἡμᾶς συνήγαγε. καὶ δι' ἑμαυτοῦ τοὺς ἐχθροὺς Ἀθανασίου προσεκαλεσάμην ἐλθόντας αὐτοὺς εἰς τὴν ἐκκλησίαν, ἐν ᾗ ᾤκουν ἐγὼ, ἵν', εἴ τι ἔχοιεν κατ' αὐτοῦ, λέγωσιν, ἐπαγγειλάμενος αὐτοῖς θαρρεῖν καὶ μὴ ἄλλο τι προσδοκᾶν ἢ ὀρθὸν τὸ κριτήριον ἐπὶ πᾶσιν ἔσεσθαι. ("Yo era ya confesor cuando estalló la persecución de tu abuelo Maximiano así que, si ahora estás dispuesto a perseguirme, estoy listo para afrontar cualquier cosa antes que derramar sangre de inocentes o traicionar a la verdad. No puedo, en verdad, tolerar tu conducta al escribarnos de manera amenazante. Deja, pues de escribarnos y no acojas la doctrina de Arrio, ni prestes oídos a los orientales dando crédito a Valente, Ursacio y sus secuaces, pues todo aquello que denuncian no tiene nada que ver con Atanasio sino con su propia herejía. Confía, oh Constancio, en lo que te

trascendental pasaje en pocas ocasiones pero casi siempre lo hace para poner de manifiesto la importancia de marcar distancias respecto del poder imperial¹⁵⁴. La separación de competencias y la prevención de toda injerencia del emperador en los asuntos eclesiásticos será un asunto tan importante para los nicenos como lo es para los arrianos demostrar la inferioridad del Hijo con respecto al Padre y la participación del *princeps* en funciones delegadas por Aquel para la gestión de los asuntos terrenos. El comentarista post-origeniano más importante del Evangelio de Mateo, Hilario de Poitiers, no fue una excepción y relacionó, tal y como se deduce del prólogo de su último libro contra Valente y Ursacio, *Mt 22, 21* con la realidad política del momento. Siguen los mismos argumentos de Osio de Córdoba:

No es aceptable que una actuación judicial imperial intervenga en los asuntos de los obispos ya que *se debe dar al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios* (*Mt 22, 21*).¹⁵⁵

digo, pues tengo edad de ser tu abuelo. Yo estuve presente en el concilio de Sárdica, donde tú y tu hermano de bendito recuerdo nos reunisteis y donde, yo, por mi propia iniciativa, reté a los enemigos de Atanasio, cuando éstos acudieron a la iglesia donde yo me encontraba alojado, a que denunciaran todo aquello que tuvieran contra él, pidiéndoles que tuvieran confianza, pues no tendrían sino un juicio justo”).

¹⁵⁴ No ocurre esto en Athan. *Or. c. ar.* 1, 52, donde el pasaje de Mateo se emplea como medio eficaz de refutar las tesis arrianas que no consideran al Hijo imagen de Dios: ἐπὶ ῥητὰ πάλιν τῶν θείων γραφῶν καταφεύγουσιν, εἰς ἃ καὶ αὐτὰ συνήθως ἀναισθητοῦντες οὐχ ὁρῶσι τὸν ἐν τούτοις νοῦν, ἀλλ ὡς κανόνα τινὰ τὴν ἰδίαν ἀσέβειαν θέμενοι πρὸς τοῦτον πάντα τὰ θεῖα λόγια διαστρέφουσιν, οἵτινες καὶ μόνον αὐτὰ φθεγγόμενοι οὐδὲν ἕτερον ἀκούσιν εἰσὶν ἄξιοι ἢ· πλανᾶσθε μὴ εἰδότες τὰς γραφὰς μηδὲ τὴν δύναμιν τοῦ θεοῦ, ἃν δὲ καὶ ἐπιμένωσι, πάλιν ἐντρέπεσθαι καὶ ἀκούειν· ἀπόδοτε τὰ τοῦ ἀνθρώπου τῷ ἀνθρώπῳ, καὶ τὰ τοῦ θεοῦ τῷ θεῷ. (“[los arrianos], se refugian de nuevo en las Escrituras y. por tratarse precisamente de aquellas por las que han mostrado a menudo una escasa sensibilidad, no son capaces de ver lo que significan realmente. Al contrario, elevando su herejía como canon, trastornan de esta manera el significado auténtico de las palabras de las escrituras. Aunque sólo sea por esto, los arrianos no merecen escuchar más que esto: Os equivocáis al no conocer las Escrituras y el poder de Dios [*Mt 22, 29*] y si perseveran, merecen ser contestados y escuchar: Dad al hombre lo que es del hombre y a Dios lo que es de Dios [*Mt 22, 21*]).”)

¹⁵⁵ Hil. *Coll. ant. Par.*, B, 1, 5, [...] *non tamen aequanimiter iudicium eius episcopalibus arbitriis admitti, quia Caesaris Cesari, deo autem reddenda, quae dei sunt.*

En su *Comentario a Mateo*, Hilario enfoca el pasaje como una invitación a no dejarse confundir por el gobierno del Imperio, pues el cristiano debe obediencia al soberano con el fin de mantener intacta su libertad¹⁵⁶, de lo que se deduce que, estando el cristiano privado de esa libertad, la retribución de la obediencia cesa. Con posterioridad a su exilio, el pensamiento político de Hilario de Poitiers evoluciona de modo espectacular, ya que, en la obra escrita en pleno conflicto con Constancio II, reivindica la oposición al poder basándose en que éste se halla en manos de un hereje y dejando entrever ya que la *episcopalis doctrina* tenía una capacidad censora que llegaba hasta el propio emperador. Después del concilio de Seleucia (359) y antes del de Constantinopla (360), cuando Hilario dirigió al emperador su *Liber II ad Constantium* exponiéndole la *uera fides*, el obispo confiaba en que éste se diese cuenta de los errores que había estado cometiendo hasta el momento y, sobre todo, que relevase al “equipo” del que se rodeaba habitualmente¹⁵⁷, ya que no perdía la esperanza en que el emperador cesase en su empeño represor. Sin embargo, las subsiguientes actuaciones de Constancio II contra los nicenos terminaron de convencer a Hilario de la esterilidad de sus esfuerzos y de las intenciones reales del emperador en materia religiosa¹⁵⁸. Por esto en obras posteriores, Hilario experimenta un cambio

La influencia de la carta de Osio es evidente en este texto hilariano, lo que avala la autenticidad del documento presentado por Atanasio.

¹⁵⁶ Hil. *In. Matt.*, 23, 2, *ut curis omnibus et officiis humanis deuotas Deo mentes absolueret, cum Caesari quae eius essent redhibenda decernit. Si enim nihil eius penes nos resederit, condicione reddendi ei quae sua sunt non tenebimur. Porro autem si rebus illius incubamus, si iure potestatis suae utimur et nos tamquam mercenarios alieni patrimonii procuratori subicimus, extra querelam iniuriae est Caesari redhibere quod Caesaris est, Deo autem quae eius sunt propria reddere nos oportere, corpus, animam, uoluntatem.* (“Manifestando que es necesario dar al César lo que es del César, Él liberó a los espíritus consagrados a Dios de toda inquietud e servidumbre humana. Si en efecto no nos guardamos nada, no tendremos nada que sea suyo [del César] y así no tendremos que hacerle entrega de lo que le pertenezca. Pero si, en cambio, nos involucramos en sus asuntos, usamos del derecho de su poder y nos convertimos sus mercenarios gestionando un patrimonio ajeno, no es entonces una injusticia digna de lamento dar al César lo que es del César y a Dios lo que es suyo: el cuerpo, el alma y la voluntad”).

¹⁵⁷ Hil. *Lib. II ad Const.*, 4, 1 y 8, 1.

¹⁵⁸ Tal y como ha expuesto J. Fernández Ubiña en *Cristianos y militares*, p. 100, el objetivo principal de Constancio II en materia religiosa era el de lograr un consenso que

radical en la formulación de sus ideas. Ahora concibe el ejercicio del poder como la tiranía exclusiva de un anticristo, circunstancia peor que la suscitada en la etapa de las persecuciones, ya que la gravedad que imprime el hecho de que el emperador sea un hereje es mayor que la del pagano¹⁵⁹. La agria sinceridad de las intenciones del emperador perseguidor antes del establecimiento de la tolerancia choca con la situación actual, fruto, por otra parte, de la actitud de Constantino en la última fase de su reinado.

Lo que importa destacar aquí es la manera en que la interpretación de Mt 22, 21 se va distanciando de la obediencia al emperador en lo que a los asuntos terrenos se refiere, es decir, a una progresiva apuesta por la desobediencia al mismo por motivos de conciencia. El tratamiento del pasaje que observamos en Orígenes difiere del que hallamos en Hilario de Poitiers que, siguiendo el magisterio de Osio de Córdoba en este particular, somete la obediencia al emperador a la libertad cristiana dejando de rendir lo primero si deja de darse lo segundo¹⁶⁰. A lo largo de los años y de los sucesos que vivió el pictaviense, la idea de separación de poderes y la reivindicación de la no injerencia del poder en la Iglesia

permitiese gestionar los asuntos estatales de un modo más ágil. El pragmatismo, como indica este autor, se impone a la teología.

¹⁵⁹ Hil. *In Const.*, 10, donde utiliza la imagen de lobo con piel de cordero, tan típicamente hilariana, que se estudiará junto con este texto concreto, con detenimiento en el apartado correspondiente. Sobre la imagen del emperador cristiano perseguidor de cristianos, *vid.* C. Moreschini, “Quando un imperatore cristiano perseguita i cristiani”, en E. dal Covolo y R. Uglione (eds.), *Cristianesimo e istituzioni politiche. Da Costantino a Giustiniano*, Roma, 1997, pp. 119-121; S. Laconi, “Il ritratto di Costanzo II nelle pagine di Lucifero di Cagliari”, en S. Laconi (ed.), *La figura e l'opera di Lucifero di Cagliari. Una rivisitazione*, Roma, 2001, pp. 38-42 e *Idem*, *Costanzo II*, pp. 87-118.

¹⁶⁰ Hil. *In Matt.*, 23, 2, *Si enim nihil eius penes nos resederit, condicione reddendi ei quae sua sunt non tenebimur. Porro autem si rebus illius incubamus, si iure potestatis suae utimur et nos tamquam mercenarios alieni patrimonii procuratori subicimus, extra querelam iniuriae est Caesari redhibere quod Caesaris est, Deo autem quae eius sunt propria reddere nos oportere, corpus, animam, uoluntatem.* (“Si, por el contrario, no queda en nuestras manos nada que sea suyo, no estaremos sujetos a darle lo que le pertenece. Pero si, en cambio, nos ocupamos de sus cosas, usamos del derecho de su poder y nos prestamos como mercenarios a administrar el patrimonio ajeno, no es una injusticia lamentable dar al César lo que es del César y dar a Dios lo que es suyo, es decir, el cuerpo, el alma y la voluntad”).

se convierten en dos constantes en el pensamiento hilariano, tal y como atestiguan sus obras, en las que se deja sentir, además, el pesar por la nueva política unificadora en la que la coerción era una práctica frecuente por parte de un episcopado arriano en el que percibía un respaldo político¹⁶¹, aunque no fuera todavía consciente de hasta qué punto el propio emperador era quien favorecía el acoso a los nicenos¹⁶². Hilario resume su ideología al respecto indicando que la única instancia referencial del obispo o, por extensión, del cristiano en lo que a la autoridad se refiere, es la Iglesia y que ésta debe encontrarse totalmente exenta de presiones y coacciones por parte del poder político para llevar a cabo su cometido:

Para obtener la perfección, el precepto ordena en tercer lugar no sentarse en la cátedra de la pestilencia (*Sal* 1, 1). Los fariseos se sentaron en la cátedra de Moisés para adoctrinar (*Mt* 23, 2) e igualmente Pilato se sentó en el tribunal (*Mt* 27, 19). ¿En qué cátedra, pues, considero que sería impuro sentarse? En verdad, no en la de Moisés, ya que el Señor reprocha a los que se han sentado en ella y no al hecho de sentarse cuando dice: “En la cátedra de Moisés se sentaron escribas y fariseos. Haced lo que han dicho pero no lo que han hecho (*Mt* 23, 3).” No es pecaminoso, entonces, sentarse sobre tal cátedra hacia la cual la autoridad del Señor inculca la obediencia. Lo es, sin embargo, aquella de la cual Pilato evita todo contacto lavándose las manos. Muchos, en verdad, a pesar de guiarse por el temor de Dios, han sido corrompidos por la ambición de los honores del mundo y pese a hallarse sometidos a las leyes de la Iglesia, juzgan de acuerdo con las leyes del foro [...] De hecho, la naturaleza de las causas públicas ni siquiera les permite a éstos permanecer, aun queriéndolo, en la santidad de la ley eclesiástica¹⁶³.

¹⁶¹ Hil. *Syn.*, 2-4; *Liber II ad Const.*, 4, 1 y 8, 1; *In Const.*, 7 y 11-12; *C. Aux.*, 8.

¹⁶² Lo que, sabemos, descubrirá, poco antes de escribir su invectiva contra Constancio, *vid. In Const.*, 5, *At nunc pugnamus contra persecutorem fallentem, contra hostem blandientem, contra Constantium antichristum, qui non dorsa caedit sed uentrem palpat, non proscribit ad uitam sed ditat in mortem [...]* (“En este momento luchamos contra un perseguidor taimado, un enemigo que trama: Constancio, el anticristo, que no golpea el lomo sino que rasca la barriga, que no nos confisca los bienes tomando la vida sino que nos enriquece precipitándonos a la muerte [...]).

¹⁶³ Hil. *Tract. Psalm.*, 1, 10, 10. *Tertius quoque hic obtinendae beatitudinis ordo est in cathedra pestilentiae non sedere. Sederunt in cathedra Moysi Pharisei docentes, sedit et Pilatus in tribunali; cuius itaque cathedrae sessionem existimabimus pestilentem? Non utique Moysi, Domino sedentes potius quam sessionem cathedrae improbante, cum dicit: Super cathedram, inquit, Moysi sederunt Scribae et Pharisei; quaecumque dixerint,*

El virulento Lucifer de Cagliari ofrece, como no podía ser menos, la singularidad, cuando menos llamativa, de no citar en ninguna de las obras que se le atribuyen el crucial pasaje de *Mt* 22, 21. El obispo sardo, célebre en los estudios bíblicos por ser quien, con mucho, cita más profusamente una versión de la Biblia en latín anterior a la traducción de Jerónimo¹⁶⁴, no menciona el pasaje de Mateo ni una sola vez. Quizá, y ya en el terreno de la especulación, se podría deducir que Lucifer no es partidario sólo de una separación de poderes entre Iglesia y Estado, sino de una superioridad de la primera sobre el segundo¹⁶⁵, adelantándose proféticamente a los desarrollos teóricos agustinianos y puramente medievales donde se propugna una solución abiertamente teocrática¹⁶⁶. En cualquier caso, la imposibilidad de conocer cómo habría interpretado el pasaje de Mateo impide especular sobre una base sólida, por lo tanto encuentro que es mejor centrarse en la evidencia y omitir, del mismo modo que el protagonista, cualquier alusión superflua sobre este particular. Al igual que Hilario de Poitiers, Lucifer de Cagliari insiste en varias ocasiones sobre la importancia de la libertad e independencia del obispo a la hora de evaluar la legalidad del poder y de su titular especialmente en la defensa que hace de Atanasio de Alejandría y del credo niceno ante Constancio II¹⁶⁷.

facite, quae autem faciunt, facere nolite. Cathedrae huius sessio pestilens non est, cuius oboedientia dominica auctoritate praecipitur. Illa ergo erit pestilens, cuius contagium Pilatus manus abluendo deuitat. Multos enim etiam in metu Dei constitutos saecularium tamen honorum ambitio corrumpit, et uolunt ecclesiae legibus subditi fori legibus iudicare [...] Publicarum enim causarum ordo manere eos uolentes etiam in ecclesiasticae legis sanctitate non patitur.

¹⁶⁴ Vid. A. Piras, “Bibbia e sermo biblicus negli scritti luciferiani”, en S. Laconi (ed.), *La figura e l’opera di Lucifero di Cagliari. Una rivisitazione*, Roma, 2001, pp. 131-133.

¹⁶⁵ Luc. I *Athan.*, 41, 10ss; 7, 2-11; *De Parc.*, 32, 22ss. No se debe olvidar que, en cualquier caso, las obras de Lucifer de Cagliari son de naturaleza polémica y que, por tanto, no se puede pretender encontrar en ellas una reflexión estructurada sobre la naturaleza y utilidad del poder.

¹⁶⁶ Vid. H. X. Arquillière, *El agustinismo político*, pp. 119-129 y 147-155. Cfr. W. Ullmann, *Historia del pensamiento político en la Edad Media*, Barcelona, 1983, pp. 125-139.

¹⁶⁷ Luc. *Athan.* 2, 26-30.

No resulta posible hablar todavía de una teología política “nicena” en 325¹⁶⁸. Será necesario esperar a la radicalización del conflicto para poder valorar fielmente el alcance y las implicaciones de este dinámico y sugerente proceso de formación doctrinal en el que, precisamente, esta reivindicación de la libertad se configurará como la característica más notable y recurrente del cristianismo ortodoxo anterior a Teodosio I, por lo que, en lo sucesivo, será en esa demanda y en los medios empleados para conseguirla en lo que se centre la atención de este trabajo.

¹⁶⁸ L. Perrone, “De Nicea (325) a Calcedonia (451)”, en G. Alberigo, *Historia de los concilios ecuménicos*, Salamanca, 1993, pp. 27-44.

1. 4. LA REELABORACIÓN DEL PODER: RAZÓN DE ESTADO Y CREDO

La tolerancia constantiniana marca un antes y un después en la concepción del poder y de las relaciones Iglesia-Estado. La aparición de la figura de un emperador filocristiano abre variables desconocidas hasta entonces y, también, nuevos problemas. Aparentemente, la existencia de este nuevo gobernante afecto al cristianismo (después de una época en la que esta confesión se había visto perseguida duramente), no debería dejar lugar a dudas sobre la naturaleza divina del poder. Sin embargo, la tradicional distinción entre el reino y la autoridad y el origen, divino o humano del poder de cada una sí que supondrá una importante fuente de problemas. La aceptación del derecho divino de los reyes implicaba, por tanto, asumir el origen divino de esa autoridad pero también el de su titular. Surgen así nuevas problemáticas que irán eclosionando a lo largo del siglo IV, especialmente, y que discuten en su mayoría la preeminencia de un cristiano sobre el resto y, por derivación, la existencia de una suerte de “rey de reyes” terreno que interactúa, entrando a veces en competencia, con el monarca divino¹⁶⁹.

La fructífera relación entre el emperador Constantino y su obispo de cámara, Eusebio de Cesarea no se circunscribió únicamente a la creación de loas al monarca por parte del segundo, ni a la “domesticación” episcopal, por parte del primero. Constantino supuso el reconocimiento del modelo político cristiano¹⁷⁰ aunque, paradójicamente, la reacción de la Iglesia en ese momento fue la de entregar y, en cierto

¹⁶⁹ P. Beskow, *Rex gloriae*, p. 12; G. Ventura da Silva, *Reis, santos e feiticeiros. Constâncio II e los fundamentos místicos da basileia (337-361)*, Vitória, 2003, pp. 115 y 145-150.

¹⁷⁰ P. Veyne, *El sueño de Constantino*, pp. 29-30. *Vid.* también, J. Straub, “Konstantius Verzicht auf den Gang zum Kapitol”, *Historia*, 4, 1955, pp. 301-306; K. Aland, “Kaiser und Kirche von Konstantin bis Byzant”, en G. Ruhbach (ed.), *Die Kirche angesichts der Konstantinischen Wende*, Wege der Forschung 306, Darmstadt, 1976, pp. 42-73; S. Calderone, *Constantino e il cattolicesimo*, Firenze, 1962, pp. 270-274; H. Eger, “Kaiser und Kirche in der Geschichtstheologie Eusebius von Cäsarea”, *ZNTW* 38, 1939, pp. 99-103; K. F. Morrison, “Rome and City of God. An Essay on the Constitutional Relationship of Empire and Church in the Fourth Century”, *TAPA* 54, 1964, pp. 37-39.

modo, delegar toda capacidad de gestión de sí misma de un modo incondicional. A raíz de la tolerancia, se inaugura una nueva etapa en la relación entre Iglesia y Estado que conocemos por el nombre de “cesaropapismo” y que se caracteriza por reconocer sólo en el emperador la cualidad de intermediario entre Dios y sus súbditos, actitud que implica la existencia de una serie de prerrogativas imperiales en materia religiosa y la subordinación, por tanto, de la Iglesia a los designios del Estado¹⁷¹. Para comprender mejor este fenómeno ideológico, es preciso atender a la doctrina de sus principales ideólogos: Lactancio, en Occidente, y Eusebio de Cesarea, en Oriente. Ambos hacen de la victoria la base del cesaropapismo y, al mismo tiempo, convierten al cristianismo en la esencia del Imperio¹⁷². En opinión de Lactancio, sin cristianismo no se concibe la existencia del Imperio y basta tan solo con que el emperador sea cristiano para que nada se le oponga y su reinado sea *felix*¹⁷³. Eusebio

¹⁷¹ No existe consenso a la hora de dar una definición de “cesaropapismo” debido, a mi juicio, a que se ha englobado bajo dicho término todo el proceso (dinámico y evolutivo) de la relación Iglesia-Estado a lo largo de la Antigüedad Tardía y la Alta Edad Media, especialmente. Por esto, prefiero dar mi definición propia que debe entenderse atendiendo siempre al contexto que aquí se presenta. Personalmente, entiendo que el cesaropapismo es una actitud personal del gobernante hacia la Iglesia (es especial, hacia la gestión de los asuntos eclesiásticos) y que, por el hecho mismo de ser personal, cambia según el monarca y, también, según las circunstancias. Para otras visiones, véase R. Farina, *L’Impero e l’imperatore cristiano*, pp. 238-248; Ch. Pietri, “La politique de Constance II: un premier césaropapiste ou l’Imitatio Constantini?”, en O. Reverdin y B. Grange (eds.), *L’Église et l’Empire au IV^e siècle*, Vandoeuvres-Ginebra, 1989, pp. 113ss; G. Crifò, “Chiesa e Impero nella storia del diritto da Costantino a Giustiniano”, en R. Uglione y E. dal Covolo (eds.), *Chiesa e Impero da Costantino a Giustiniano*. Roma, 1997, pp. 171-196; G. Dagron, *Emperador y sacerdote*, pp. 335-350, para una sucinta panorámica sobre la cuestión.

¹⁷² Vid. F. Heim, *La théologie de la victoire. De Constantin a Théodose*. París, 1992, 51-105 e *Idem*, “L’influence exercée par Constantin sur Lactance: sa théologie de la victoire”, pp. 55-70.

¹⁷³ Lact. *Mort. Pers.*, 44, 5, *Commonitus est in quiete Constantinus, ut caeleste signum dei notaret in scutis atque ita proelium committeret. Fecit ut iussus est et transversa X littera, summo capite circumflexo, Christum in scutis notat.* (“Constantino fue advertido en sueños para que grabase en los escudos el signo celeste de Dios y entablase de este modo la batalla. Pone en práctica lo que se le había ordenado y, haciendo girar la letra X con su extremidad superior curvada en círculo graba el nombre de Cristo en los escudos”). Cfr. Eus. *VC*, 1, 28, Ἀνεκαλεῖτο δῆτα ἐν εὐχαῖς τοῦτον, ἀντιβόλων καὶ ποτνιώμενος φῆναι αὐτῷ ἑαυτὸν ὅστις εἶη καὶ τὴν ἑαυτοῦ δεξιὰν χεῖρα τοῖς προκειμένοις ἐπορέξαι. εὐχομένῳ δὲ ταῦτα καὶ λιπαρῶς ἰκετεύοντι τῷ βασιλεῖ θεοσημεία τις ἐπιφαίνεται

sigue esta misma línea triunfalista insistiendo en ligar la prosperidad del Imperio a su adscripción al cristianismo¹⁷⁴ pero desarrolla con más

παραδοξοτάτη, ἦν τάχα μὲν ἄλλον λέγοντος οὐ ῥάδιον ἦν ἀποδέξασθαι, αὐτοῦ δὲ τοῦ νικητοῦ βασιλέως τοῖς τὴν γραφὴν διηγουμένοις ἡμῖν μακροῖς ὕστερον χρόνοις, ὅτε ἠξιώθημεν τῆς αὐτοῦ γνώσεώς τε καὶ ὁμιλίας, ἐξαγγείλαντος ὅρκους τε πιστωσαμένου τὸν λόγον, τίς ἂν ἀμφιβάλῃ μὴ οὐχὶ πιστεῦσαι τῷ διηγήματι; μάλισθ' ὅτε καὶ ὁ μετὰ ταῦτα χρόνος ἀληθῆ τῷ λόγῳ παρέσχε τὴν μαρτυρίαν. ἀμφὶ μεσημβρινὰς ἡλίου ὥρας, ἥδη τῆς ἡμέρας ἀποκλινούσης, αὐτοῖς ὀφθαλμοῖς ἰδεῖν ἔφη ἐν αὐτῷ οὐρανῷ ὑπερκεῖμενον τοῦ ἡλίου σταυροῦ τρόπαιον ἐκ φωτὸς συνιστάμενον, γραφὴν τε αὐτῷ συνῆφθαι λέγουσαν· τούτῳ νίκα [...]. (“Entonces empezó a invocarlo en sus oraciones, suplicando e impetrando que le manifestara quién era Él, y que le extendiera su diestra en las circunstancias presentes. Mientras esto imploraba e instaba perseverante en sus ruegos, se le aparece un signo divino del todo maravilloso, al que no sería fácil dar crédito, si fuera quizá otro el que lo contara, pero si es el emperador victorioso el que, mucho tiempo después, cuando fuimos honrados con su conocimiento y trato, nos lo comunica, ratificando mediante juramento la noticia, a nosotros que estamos redactando este relato, quién podría dudar como para no fiarse de lo que referimos, en especial cuando los mismos hechos posteriores establecieron con su testimonio la verdad de lo narrado. En las horas meridianas del sol, cuando ya el día comienza a declinar, dijo que vio con sus propios ojos, en pleno cielo, superpuesto al sol, un trofeo en forma de cruz, construido a base de luz y al que estaba unido una inscripción que rezaba: con éste vence [...]”) donde concurren el sueño y la visión. Ya sea mediante el sueño del lábaro o la visión de la cruz, el cielo posibilita su victoria testimoniando públicamente la *felicitas* del emperador. La visión o el sueño de Constantino contaba ya con un precedente, *vid.* M^a. V. Escribano Paño, “La primera visión de Constantino (310)”, en R. Teja (ed.), *Sueños, ensueños y visiones en la Antigüedad pagana y cristiana*, Aguilar de Campoo, 2002, pp. 83-94. Sobre la concepción lactanciana del poder y el papel providencial que ejerce Constantino en la misma, *vid.* E. De P. Digester, *The Making of a Christian Empire. Lactantius and Rome*, Nueva York, 2000, pp. 133-138; J. M. Schott, *Christianity, Empire and the Making of Religion in Late Antiquity*, Filadelfia, 2008, pp. 106-109.

¹⁷⁴ Eus. *Praep. Ev.*, 1, 4, 4, ἐπειδὴ παρὶν ὁ Χριστὸς τοῦ θεοῦ, περὶ οὗ πάλοι διὰ τῶν προφητῶν ἀνείρητο· ἀνατελεῖ ἐν ταῖς ἡμέραις αὐτοῦ δικαιοσύνη καὶ πλῆθος εἰρήνης καὶ συγκόψουσι τὰς μαχαίρας αὐτῶν εἰς ἄροτρα καὶ τὰς ζιβύνας αὐτῶν εἰς δρέπανα καὶ οὐ λήψεται ἔθνος ἐπ' ἔθνος μάχαιραν καὶ οὐ μὴ μάθωσιν ἔτι πολεμεῖν, ἀκόλουθα ταῖς προρρήσεσιν ἐπηκολούθει τὰ ἔργα. πᾶσα μὲν αὐτίκα περιηρεῖτο πολυαρχία Ῥωμαίων, Αὐγούστου κατὰ τὸ αὐτὸ τῇ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν ἐπιφανείᾳ μοναρχήσαντος. ἐξ ἐκείνου δὲ καὶ εἰς δεῦρο οὐκ ἂν ἴδοις, ὥς τὸ πρὶν, πόλεις πόλεσι πολεμούσας οὐδ' ἔθνος ἔθνει διαμαχόμενον [...]. (“Pero cuando apareció el Cristo de Dios, del que hacía tiempo los profetas habían anunciado: “En sus días florecerá la justicia y abundará la paz.” (*Sal* 72, 2), y: “Cambiarán sus espadas por arados, sus lanzas por azadas; un pueblo no alzaré jamás su espada contra otro, ni se ejercitará más el arte de la guerra” (*Is* 2, 4), estos hechos se cumplieron según se predijeron. Por ejemplo, la división del poder bajo los romanos se minimiza cuando Augusto fundó una monarquía en el momento de la aparición de nuestro Señor. Desde entonces y hasta nuestros días, no se nos ha mostrado una ciudad en lucha

detalle aspectos fundamentales para lo que será la primera teología política del cristianismo. Para Eusebio, el Imperio y el emperador son, respectivamente, εἰκὼν y μίμησις del reino del Padre y del *Lógos*¹⁷⁵. Al *Lógos*-emperador le otorga una función mediadora y le sitúa por encima de todos los hombres. La forma idónea de gobierno es la monarquía universal en la que se ve realizado el ideal del “Imperio cristiano” puesto que en él, un solo Dios tiene correspondencia en un solo emperador, a diferencia del gobierno de muchos que implica, en su opinión, el politeísmo, la división, la guerra y la tiranía mientras que el imperio de uno trae consigo el monoteísmo, la felicidad y la concordia¹⁷⁶.

Esta idea simplista, aún en germen, pasó a tener visos de oficialidad y se fue tornando más compleja con los años. Eusebio propugnaba la idea de un Dios, emperador del mundo celeste, que controlaba de modo absoluto el ejercicio del poder y que transfiere el mismo a otro emperador (el del mundo terrenal) directamente, sin intermediarios¹⁷⁷. Estas tesis alcanzan su pleno desarrollo en el

contra otra, ni un pueblo en conflicto con otro [...]”) e *Idem, Laus Const.*, 16, 6, donde se contraponen el origen positivo y divino de la monarquía a la discordia que genera la poliarquía, de origen negativo y demoníaco (ἡ μὲν γὰρ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν δύναμις τὰς τῶν δαιμόνων πολυαρχίας τε καὶ πολυθεΐας καθεΐλε).

¹⁷⁵ Eus. *VC*, 3, 48, δι' ὧν ὁμοῦ καὶ τὰς τῶν μαρτύρων μνήμας ἐτίμα καὶ τὴν αὐτοῦ πόλιν τῷ τῶν μαρτύρων καθιέρου θεῷ. (“[...] con estas obras enalteció la memoria de los mártires, al tiempo que consagraba su ciudad al Dios de esos mártires.”), no duda en considerar que la fundación de la cristiana Constantinopla es una acción de gracias al cristianismo o al dios de los cristianos por haberle facilitado la victoria contra el enemigo. *Vid.* además, F. Heim, *La théologie*, p. 39ss., donde indica que posee también la *dynamis* que le hace depositario de la característica de divinidad; S. Calderone, “Teologia politica, successione e consecratio in età constantiniana”, en O. Reverdin (ed.), *Le culte des souverains dans l'Empire romain*, Vandoeuvres-Ginebra, 1973, pp. 228-229; M. R. Alföldi, *Bild und Bildersprache der römischen Kaiser. Beispiele und Analysen*, Mainz, 1999, pp. 190-205 y P. Maraval, “Un portrait idéal de l'empereur chrétien. Les *Louanges de Constantin* d'Eusèbe de Césarée” *Connaissance des Pères de l'Église* 109, 2008, p. 42.

¹⁷⁶ *Vid.* R. Farina, *L'Impero e l'imperatore cristiano*, pp. 107ss; S. Calderone, “Il pensiero politico di Eusebio di Cesarea”, en G. Bonamente y A. Nestori (eds.), *I cristiani e l'Impero nel IV secolo*, 45ss. y M. J. Hollerich, “Religion and Politics in the Writings of Eusebius”, *ChHist* 59, 1990, pp. 309ss; M. Rizzi, “Teologia politica: la rappresentazione del potere e il potere della rappresentazione”, en P. Bettio y G. Filoramo (eds.), *Il Dio mortale. Teologie politiche tra antico e contemporaneo*. Brescia, 2002, pp. 289ss.

¹⁷⁷ Eus. *Triak.*, 1, 6, αὐτὸς δ' ἂν εἴη ὁ τοῦδε τοῦ σύμπαντος καθηγεμὼν κόσμου, ὁ

Τριακονταετηρικός λόγος¹⁷⁸ que compone en honor de los 30 años de reinado de Constantino (*tricennalia*) y que no es sino una síntesis entre el ideario político romano y la Biblia. Aquí, el emperador es imagen viviente de Dios al que imita en todo y sumo rector de los asuntos temporales¹⁷⁹. Como encarnación de Dios, goza de todas las prerrogativas y virtudes divinas, pues es el representante único del Dios único¹⁸⁰. Es,

ἐπὶ πάντων καὶ διὰ πάντων καὶ ἐν πᾶσιν ὁρωμένοις τε καὶ ἀφανέσιν ἐπιπορευόμενος τοῦ θεοῦ λόγος, παρ' οὗ καὶ δι' οὗ τῆς ἀνωτάτω βασιλείας τὴν εἰκόνα φέρων ὁ τῷ θεῷ φίλος βασιλεὺς κατὰ μίμησιν τοῦ κρείττονος τῶν ἐπὶ γῆς ἀπάντων τοὺς οἵκας διακυβερνῶν ἰθύνει. (“Este es quien posee el dominio supremo de todas las cosas, está en y sobre todo e impregna lo visible y lo invisible: el *Lógos* de Dios, de quien y por medio de quien nuestro emperador favorecido por la divinidad ha recibido, en imitación del mismo Dios, la administración de los asuntos de este mundo”).

¹⁷⁸ Vid. el soberbio análisis de esta obra hecho por F. Heim en *La théologie de la victoire*, pp. 67-87 y también, R. Farina, *L'Impero e l'imperatore*, pp. 14-15; H. A. Drake, *In Praise of Constantine: A Historical Study and New Translation of Tricennalian Orations*, Berkeley, 1976, pp. 30-44; P. Maraval, “Un portrait idéal de l'empereur chrétien: les *Louanges de Constantin* de Eusèbe de Césarée”, *Connaissance des Pères de l'Église* 109, 2008, pp. 35-42; C. Badilita, “Origène, Constantin et Antoine. Trois modèles chrétiens des trois fonctions sociales”, en L. Perrone (ed.), *Origeniana Octava*, Lovaina, 2003, pp. 816-818; J. M. Schott, *Christianity, Empire and the Making of Religion in Late Antiquity*, pp. 154-165.

¹⁷⁹ Eus. *Triak.*, 3, 8, δὲ διήκων τὰ πάντα πάντη τε ἐπιπορευόμενος καὶ τάς τε τοῦ πατρὸς χάριτας ἀφθόνως ἐξαπλῶν εἰς πάντας μέχρι καὶ τῶν ἐπὶ γῆς λογικῶν τὸ τῆς βασιλικῆς δυναστείας ἐξέτεινεν μίμημα, θεϊκαῖς δυνάμεσι τὴν κατ' εἰκόνα τὴν αὐτοῦ πεποιημένην ἀνθρώπου ψυχὴν κατακοσμήσας· ἔνθεν αὐτῇ καὶ τῶν ἄλλων ἀρετῶν ἡ κοινωνία θεϊκῆς ἐξ ἀπορροίας περίεστι. (“Y él mismo, que prevalece sobre todas las cosas y en todo se halla presente, dando con liberalidad todas las bondades del Padre, refleja el poder soberano de éste sobre todas las criaturas racionales de la tierra a las que aquél concedió la razón y que está hechas a su imagen, con atributos divinos que le capacitan para ejercer otras virudes, pues todas fluyen del mismo manantial celestial”).

¹⁸⁰ *Idem*, 7, 12, καὶ τοῦθ' ὁ μέγας βασιλεὺς οὐρανόθεν ἐνήργει, ὁπλίτην μαχὼν τὸν αὐτοῦ θεράποντα προστησάμενος (χαίρει γὰρ ὧδε προσφωνούμενος εὐσεβείας ὑπερβολῇ βασιλεὺς)· ὃν δὴ νικητὴν παντὸς τοῦ τῶν πολεμίων ἀπέφηνε γένους, ἓνα κατὰ πολλῶν ἐγγείρας. οἱ μὲν γὰρ ἦσαν μυρίοι πολλοὶ τε, πολλῶν ἅτε φίλοι δαιμόνων, μᾶλλον δ' οὐδένες ἦσαν, ὅθεν οὐδ' εἰσίν, ὁ δ' ἐξ ἐνὸς εἰς βασιλεὺς, εἰκὼν ἐνὸς τοῦ παμβασιλέως. (“Y el supremo soberano del cielo estableció a este invencible campeón como ministro celestial de su venganza, pues el emperador sobrepasaba con creces lo que constituye recibir el título de siervo de Dios. Él ya sabía lo que era ser invicto, habiéndose enfrentado él solo a numerosos enemigos. Pues eran, en verdad, innumerables y amigos de muchos espíritus malignos (aunque en verdad no eran reales y no existen) pero nuestro emperador era el único designado por nuestro Señor Todopoderoso como su representante”).

asimismo, un emperador invicto que vence a sus enemigos (opositores) y a los demonios puesto que Dios le ha dotado, en recompensa a su *pietas*, de su favor divino (*felicitas*)¹⁸¹.

La identificación entre el soberano y la Iglesia parte de la caracterización del primero como vicario de Dios al asumir dos funciones precisas: procurar la universalización del Imperio de Dios a través del Imperio y llevar a los hombres a la salvación. Para acometer tal labor cuenta con el poder recibido del *Lógos* y con su situación privilegiada, entre Dios y el resto de las cosas, pues se halla por encima incluso del Imperio romano y la Iglesia¹⁸². La relación entre Dios y el soberano es directa, sin intermediarios, pues como vicario es representante legítimo de la divinidad, característica que le otorga el máximo puesto en el escalafón eclesiástico y la posibilidad de ejercer sobre el resto de sus miembros, en especial sobre los obispos, las facultades de magisterio, ministerio y gobierno. Es, en suma, un “obispo universal” entre cuyas múltiples facultades se halla el derecho a convocar los concilios, participar en ellos, dirigirlos y, por supuesto, presidirlos.

Eusebio de Cesarea se revela de este modo como el teórico fundador del ideario teológico-político cristiano al enunciar el principio que asumirán todos los gobernantes a partir de Constantino: la victoria como retribución divina al emperador piadoso¹⁸³. La victoria militar se configura como consecuencia del favor divino y garantía de la estabilidad del reino. Los presupuestos ideológicos se elevan, de esta manera, por encima de las cuestiones puramente tácticas e incluso del factor aleatorio inherente en toda acción humana, que queda neutralizado por una

¹⁸¹ *Idem*, 9, también 6 y 7 pero es elocuente 8 (y 9) νεκρῶν εἶδωλα.

¹⁸² *Vid.* R. Farina, *L'Impero e l'Imperatore cristiano*, pp. 120-121 y 238ss. y F. Heim, *La théologie de la victoire*, p. 78. Es una situación tenida por coherente, normal y necesaria por muchos, *cfr.* Soc. Hist. Eccl., 5, intr.; Opt. Par., 3, 3; Firm. Mat. De errore, 16, 4.

¹⁸³ Una idea que se hallaba ya apuntada en la época de la Tetrarquía, *vid.* R. H. Storch, “The Eusebian Constantine”, *ChHist* 40, 1971, p. 147; M. Sordi, *I cristiani e l'Impero Romano*, pp. 131-141; F. Heim. *La théologie de la victoire*, pp. 37-105; E. De P. Digester, *The Making of a Christian Empire*, pp. 30-32 y A. Alba, *Príncipes y tiranos*, cap.1, para lo concerniente a esta aseveración.

controlada voluntad divina que, de modo providencial, ha dispuesto la resolución de todo acontecimiento de acuerdo con la adscripción religiosa de los protagonistas. Si bien es cierto que la ingenuidad misma del argumento planteó una serie de dificultades tanto en su época como en las inmediatamente posteriores¹⁸⁴, su elaboración teórica y el refuerzo de los hechos en los que encontraba su argumentación, hicieron de ésta una idea llamada a tener un extraordinario desarrollo y vigencia hasta su reelaboración agustiniana¹⁸⁵.

Este excesivo empeño retributivo hace que el monarca adopte un rol primordial en la gestión de los asuntos eclesiásticos y que se implique hasta el punto de adquirir características episcopales. En efecto, a nadie sorprende hoy la caracterización de Constantino como obispo o, al menos, como ἐπίσκοπος τῶν ἐκτός¹⁸⁶, donde se nos pone ya sobre la

¹⁸⁴ Sobre todo en lo relativo a las guerras civiles y a los conflictos entre dirigentes cristianos.

¹⁸⁵ Efectivamente, no será hasta *De ciuitate Dei* que hallemos un cambio sustancial en la vigente teoría política eusebiana. Los conflictos presentados en esta tesis son una transición entre ambas etapas sin la cual es imposible comprender la teoría y la práctica política del siglo IV. Cfr. H. X. Arquillière, *El Agustínismo político*, pp. 49-53; P. Weithman, “Augustine’s Political Philosophy”, en E. Stump y N. Kretzmann (eds.), *The Cambridge Companion to Augustine*, Cambridge-Nueva York, 2001, pp. 234-252.

¹⁸⁶ Eus. *VC*, 4, 24. ἄλλ' ὑμεῖς μὲν τῶν εἰσῶ τῆς ἐκκλησίας, ἐγὼ δὲ τῶν ἐκτὸς ὑπὸ θεοῦ καθεσταμένους ἐπίσκοπος ἂν εἴην. (“Mientras vosotros sois obispos de lo que está dentro de la Iglesia, yo he sido constituido por Dios obispo de lo que está fuera.”) Véanse los trabajos de W. Seston, “Constantine as Bishop” *JRS* 37, 1947, pp. 127-131; R. Farina, *L'impero e l'imperatore cristiano*, pp. 312-319; D. de Decker-G. Dupuis Masay, “L'épiscopat de l'empereur Constantin” *Byzantion* 50, 1980, pp. 118-157; W. H. C. Frend, “Church and State. Perspectives and Problems in the Patristic Era”, *StudPatr* 17, parte 1, 1993 pp. 40-41 e *Idem*, “The Church in the Reing of Constantius II (337-361). Mission, Monasticism, Worship”, en O. Reverdin y B. Grange, *L'Église et l'Empire au IV^e siècle*, Vandoeuvres-Ginebra, 1989, p. 77; C. Rapp, “Imperial Ideology in the Making: Eusebius of Caesarea on Constantine as Bishop” *JThS* 49, 1998, pp. 685-695 y G. Dagron, *Emperador y sacerdote*, pp. 161-163. Sobre este pasaje concreto de la *Vita Constantini*, F. Dvornik, *Early Christian and Byzantine Political Philosophy. Origins and Background*. Dumbarton Oaks Studies IX, Washington, 1966, vol. 2, pp. 752ss; P. Athanassiadi, *Vers la pensée unique. La montée de l'intolerance dans l'Antiquité tardive*, Paris, 2010, pp. 71-79. En general, los diferentes estudiosos que han acometido el análisis de tan trascendental aseveración ha reflexionado casi en exclusiva sobre la jurisdicción (“de lo que está fuera”) que Constantino reclama para sí. Sería interesante considerar con mayor detenimiento la delegación divina que se atribuye este emperador (“yo he sido constituido por Dios”),

pista de la jurisdicción de dicho obispo imperial¹⁸⁷. Por ello, su gestión de los problemas religiosos y su empeño en lograr la unidad y la concordia religiosas es lo que le lleva a atribuirse una serie de prerrogativas en el seno de la Iglesia, monopolio que, probablemente, no fuera completamente entendido ni desarrollado por Eusebio de Cesarea y por el propio Constantino¹⁸⁸ pero que no dejará, por ello, de convertirse a corto plazo en una fuente inagotable de problemas.

La gran aportación de Eusebio de Cesarea a esta cuestión radica en su comprensión del Imperio y del emperador como εἰκών y μίμησις respectivamente del Reino del Padre y del *Lógos*¹⁸⁹, una visión en la que adquiere una dimensión determinante la faceta mediadora de este último elemento. Por tanto, entiende que en tanto que existe un único Dios, el mejor régimen político es la monarquía en la que se realiza la gestión de los asuntos mundanos del mismo modo que en el Reino de Dios se gestionan los asuntos divinos. Sin embargo, las correspondencias y la imitación terminan aquí y es en lo referente a la relación *Lógos*-emperador donde empiezan las disensiones.

No se trata, en ningún caso, de representar las dos esferas de poder, lo terreno y lo divino, como bloques separados en tanto que ambas están sometidas directa o indirectamente al Padre, ni mucho menos de expresar que el *Lógos* ocupa una posición de igualdad o inferioridad con

insertándose así como pieza clave en el desarrollo del plan divino como monarca providencial.

¹⁸⁷ No exenta de controversia, *vid.* D. de Decker-G. Dupuis Masay, “L’*épiscopat* de l’empereur Constantin”, pp. 119-137.

¹⁸⁸ M. J. Hollerich, *Eusebius of Caesarea’s Commentary on Isaiah*, Oxford, 1999, p. 30.

¹⁸⁹ Eus. *Triak.*, 3, 5, κάπειτα τῆς οὐρανίου βασιλείας εἰκόνι κεκοσμημένος, ἄνω βλέπων κατὰ τὴν ἀρχέτυπον ἰδέαν τοὺς κάτω διακυβερνῶν ἰθύνει, μονάρχου δυναστείας μιμήματι κραταιούμενος· τοῦτο γὰρ ἀνθρώπου φύσει τῶν ἐπὶ γῆς μόνη <ὁ> τῶν ἀπάντων δεδωρῆται βασιλεὺς· νόμος γὰρ οὗτος βασιλικῆς ἐξουσίας ὁ [τὴν] κατὰ πάντων μίαν ἀρχὴν ὀριζόμενος. (“Por último, invertido como lo está respecto del reino celeste, (Constantino) dirige su mirada a lo alto, y estructura su gobierno terrenal de acuerdo con la pauta del original divino, reforzándose en su conformidad con la monarquía de Dios. Y esta sumisión es recompensada con la soberanía universal de un hombre sobre todas las criaturas, pues Él (Dios) es el autor del poder soberano que establece que todo debe ser gobernado por uno”).

respecto del emperador. El asunto en sí obedece a un paralelismo controlado por el Padre que es quien crea al propio dirigente para gobernar un mundo político hecho a imagen del celeste pero a escala del emperador que es el elegido para ostentar la dignidad imperial. Como depositario de dicha dignidad, el emperador gobierna a imagen del Padre y debe tratar de reproducir (imitar) en él al *Lógos*-Cristo. La relación entre estos tres elementos se podría, entonces, resumir afirmando que el modelo que tiene el *Lógos* a la hora de crear la dignidad imperial es el Padre pero que es el *Lógos* el modelo que el emperador debe imitar para así poder ser digno del poder y la responsabilidad de la que ha sido investido desde el cielo¹⁹⁰.

Con Eusebio de Cesarea, tal y como se ha visto anteriormente, la mano de Dios se percibe detrás de cada acción imperial convirtiéndose la divinidad en una suerte de genio tutelar del emperador que le guía por la senda del buen gobierno y de la victoria¹⁹¹. El éxito contra Majencio en el Puente Milvio y la posterior derrota de Licinio refuerzan la tesis del Dios intervencionista y la de la retribución al gobernante pío que veremos tan desarrollada en monarcas posteriores¹⁹². El emperador invicto derrota a

¹⁹⁰ R. Farina, *L'Impero e l'imperatore cristiano*, p. 177, n. 72. Vid. también, H. Eger, "Kaiser und Kirche in der Geschichtstheologie Eusebs von Cäsarea", pp. 97-302; T. D. Barnes, *Constantine and Eusebius*, pp. 245-258.

¹⁹¹ Eus. *VC*, 2, 12 y 3, 1; *Hist. Eccl.*, 10, 9, Τοῦτο μὲν οὖν ἄνωθεν ἐξ οὐρανοῦ καρπὸν εὐσεβείας ἐπάξιον τὰ τρόπαια τῆς κατὰ τῶν ἀσεβῶν παρεῖχε νίκης. ("A éste, por consiguiente, fue a quien Dios otorgó desde arriba, como fruto digno de su piedad, el trofeo de la victoria contra los impíos"). Vid. M. R. Alföldi, *Bild und Bidersprache der römischen Kaiser*, pp. 197-204.

¹⁹² Eus. *VC*, 1, 5-6 y 46 y 2, 15. Vid. F. Heim, *Virtus. Idéologie politique et croyances religieuses au IV^e siècle*, Berna, 1991, pp. 233-239. Si anteriormente manifestaba que la ideología eusebiana permanecerá vigente hasta su reelaboración agustiniana, es preciso indicar que la idea de retribución encuentra su reelaboración en el reinado de Constancio gracias a *De regibus apostaticis* de Lucifer de Cagliari, quien considera determinante la ortodoxia del gobernante en todo lo referente a la adquisición del favor divino. Volveré sobre este punto que se tratará con detenimiento en el apartado pertinente. Sobre la explotación de esta idea en los panegíricos latinos dedicados a Constantino, véase, M. Franz, "La propaganda costantiniana e le teorie di legittimazione del potere nei Panegirici Latini", *Atti dell'Accademia delle Scienze di Torino*, 115, 1981, pp. 25-37.

sus antagonistas paganos demostrando así la superioridad de su Dios¹⁹³. Las batallas terrenas son, pues, un trasunto de las celestes en las que el Dios de los cristianos vence a las falsas divinidades paganas indicando, además, lo que se percibe como un cambio de era. No debemos olvidar las múltiples facetas del intelectual de Cesarea entre las cuales se hallan la de historiador y la de exegeta. Para Eusebio había comenzado una nueva era, el “tiempo de la Iglesia”, en la que no tenían cabida alguna los ídolos caídos del pasado¹⁹⁴. Los nuevos tiempos exigían que cada uno de los protagonistas de esta era actuase según lo estipulado en el plan de Dios. Constantino se beneficia, de esta manera, de todo pasaje contenido en las Sagradas Escrituras que pudiera, de un modo u otro, hacer referencia al gobernante apoyado por Dios¹⁹⁵. No obstante, es preciso notar que este discurso se elabora, en gran parte, en la década de los años treinta del siglo IV y que el pensamiento eusebiano anterior concerniente a su visión del Imperio romano, sigue las pautas clásicas de la apologética cristiana.

Lactancio no sigue la línea de especulación inaugurada por Pablo, pero su pensamiento político es muy sugerente, ya que otorga un punto de

¹⁹³ Eus. *HE*, 10, 2, Πᾶσι μὲν οὖν ἀνθρώποις τὰ ἐκ τῆς τῶν τυράννων καταδυναστείας ἐλεύθερα ἦν, καὶ τῶν προτέρων ἀπηλλαγμένοι κακῶν, ἄλλος ἄλλως μόνον ἀληθῆ θεὸν τὸν τῶν εὐσεβῶν ὑπέρμαχον ὁμολόγει· (“Así pues, todos los hombres se vieron libres de la opresión de los tiranos, y una vez alejados de los primeros males, unos de una manera y otros de otra, iban confesando único Dios verdadero al que había combatido en defensa de los hombres piadosos”). P. Siniscalco incide en la importancia de la concepción eusebiana de Constantino como libertador de la Iglesia y “primer emperador cristiano”, eje sobre el que se articula el grueso del pensamiento político del obispo de Cesarea al respecto. *Vid.* “Gli imperatori romani e il cristianesimo nel IV secolo” en J. Gaudemet, P. Siniscalco y G-L. Falchi (eds.), *Legislazione imperiale e religione nel IV secolo*, Roma, 2000, pp. 85-87.

¹⁹⁴ S. Calderone, “Storia e teologia in Eusebio di Cesarea”, E. dal Covolo y R. Uglicione (eds.), *Chiesa ed Impero. Da Augusto a Giustiniano*, Roma, 2001, pp. 171-184; P. Siniscalco, *Il senso della Storia. Studi sulla storiografia cristiana antica*, Mesina, 2003, pp. 401 y 406 y, a modo de elemento contextualizador, O. Cullmann, *Cristo y el Tiempo*, Barcelona, 1968, pp. 39-47.

¹⁹⁵ Eus. *VC* 1, 12, donde Constantino es comparado con Moisés, criado en su infancia por los enemigos tradicionales de su pueblo, *vid.* *Ex* 2, 1-15. M. J. Hollerich opina que esto no se cumple en el caso de Ciro, *cfr.* *Eusebius of Caesarea's Commentary on Isaiah*, p. 195 y “The Comparision of Moses and Constantine in Eusebius of Caesarea's Life of Constantine”, *StudPatr* 19, 1989, pp. 80-85.

vista coherente con la tradición jurídica tradicional romana y nos propone una serie de planteamientos muy ilustrativos¹⁹⁶. De esta manera, su definición de la justicia, expuesta en el Epítome a sus *Divinae institutiones*, pondera la igualdad entre todos los hombres y la sumisión de todos éstos a la voluntad de Dios en razón de la virtud, expresada a través de la sumisión al padecimiento:

Veamos, ahora, qué bien supremo se propone al sabio. No sólo las Santas Escrituras enseñan que los hombres nacen con el sentido de la justicia, sino que incluso éstos mismos filósofos, en ocasiones, lo proclaman ellos mismos. Cicerón se expresa así: “De todos los temas de los que tratan los discursos de los sabios, sin duda el más importante es de comprender claramente que hemos nacido con el sentido de la justicia”. Es la pura verdad. No recibimos la vida para convertirnos en criminales, y he aquí la razón profunda: somos seres sociales y comunitarios. Las fieras nacen para vivir en su cualidad de bestias salvajes; no pueden hacer otra cosa que capturar presas y alimentarse de su sangre. Sin embargo, aunque el hambre las atormenta hasta el extremo, éstas mismas bestias miran por las de su propia especie. Es así también como viven ciertas aves: alimentarse de las entrañas de otras aves constituye, para ellas, una necesidad vital. ¡Cuánto más debe pues el ser humano, unido a su prójimo por compartir el idioma y la búsqueda de la verdad, mirar por el otro y quererlo! Esto es justicia.

Pero, puesto que la sabiduría ha sido dada, sólo, al hombre, para descubrir a Dios, y que es ésta la única diferencia que existe entre el hombre y una criatura muda, la justicia misma se encuentra estrechamente ligada a éstas dos obligaciones: En primer lugar, el hombre está endeudado hacia Dios puesto que es su Padre; en segundo lugar, está endeudado hacia su parecido puesto que es su hermano. Pero hemos sido creados por un único y mismo Dios. Por lo tanto, es acertado decir que “la sabiduría es la ciencia de las cuestiones divinas y humanas”. Debemos saber, efectivamente, lo que debemos a Dios y lo que debemos al hombre: a Dios, por supuesto, la piedad religiosa; al hombre, el amor. Así pues, lo primero procede de la sabiduría, lo segundo de la virtud, y la justicia reúne a los dos. Por lo tanto, si se establece que el hombre nace con conocimiento de la justicia, es necesario que el justo esté sometido a los males para poseer en la práctica la virtud de la que ha sido dotado; de hecho, la virtud consiste en soportar los males. El justo huirá de los placeres como del mal; despreciará a las riquezas porque son frágiles, y si las tiene, las donará generosamente para sustentar a quienes estén en la miseria; no buscará honores, puesto que son efímeros y perecederos; no injuriará a nadie, y si ha debido padecerlas, no las devolverá; y si se le roba, no perseguirá al autor en la justicia.

¹⁹⁶ Vid. F. Corsaro, “Le *mos maiorum* dans la vision éthique et politique du De mortibus persecutorum.” En J. Fontaine y M. Perrin (eds.), *Lactance et son temps. Recherches actuelles*, París, 1978, pp. 27- 37; E. de P. Digester, *Lactantius and Rome*, pp. 133-143; J. M. Schott, *Christianity, Empire, and the Making of Religion*, pp. 106-109.

De hecho, considerará como una injusticia hacer daño a un hombre; y si se encuentra a alguien que intente obligarlo a renegar de Dios, no retrocederá ni ante el tormento ni ante la amenaza de muerte. Entonces padecerá las consecuencias, obligado a llevar una vida sin recursos, penosa, sometida a las venganzas y a las torturas¹⁹⁷.

Lactancio, coherente con su pensamiento, completa lo anterior añadiendo que los malvados, aunque sea de manera tardía, serán invariablemente castigados por el Dios de los justos¹⁹⁸. De este modo, se comprende hasta qué punto el éxito de Constantino es causa y consecuencia de su *pietas* y su *felicitas*. Es el favorito de Dios por sus extraordinarias características y es defensor de los derechos de dicho dios en la tierra a consecuencia de la íntima y particular relación que le une y vincula a la divinidad¹⁹⁹. No es posible separar un concepto del otro, ya

¹⁹⁷ Lac. *Epit. Div. Inst.*, 29, *Videamus nunc quod [quid sit summum bonum] sit propositum sapienti summum bonum. ad iustitiam nasci homines non modo litterae sacrae docent, uerum etiam idem ipsi philosophi nonnumquam fatentur. Cicero sic ait: sed omnium quae in hominum doctorum disputatione uersantur, nihil est profecto praestabilius quam plane intellegi nos ad iustitiam esse natos. est hoc uerissimum. nec enim ad scelus nascimur, cum simus animal sociale atque commune. ferae ad saeuitiam gignuntur: aliter enim nequeunt quam praeda et sanguine uictitare. eadem tamen, etsi ultima fames urgeat, nihilominus generis sui animalibus parcunt. idem faciunt et aues quas aliarum uisceribus pasci necesse est. quanto magis hominem, qui cum homine et commercio linguae et communione sensus copulatus est, parcere homini oportet eum que diligere! haec est enim iustitia. sed quoniam soli homini sapientia data est, ut deum intellegat, et haec sola hominis mutorum que distantia est, duobus officiis obstricta est ipsa iustitia: unum deo debet ut patri, alterum homini uelut fratri; ab eodem enim deo geniti sumus. merito ergo ac recte dictum est sapientiam esse diuinarum et humanarum rerum scientiam. oportet enim scire nos quid deo, quid homini debeamus, deo scilicet religionem, homini caritatem. sed illud superius sapientiae, hoc posterius uirtutis est et utrumque iustitia comprehendit. si ergo constat ad iustitiam nasci hominem, necesse est iustum malis esse subiectum, ut uirtutem qua est praeditus in usu habeat; uirtus enim malorum sustententia est. uoluptates fugiet ut malum; opes contemnet, quia fragiles sunt, et si habuerit, dilargietur, ut miseros seruet; honores non appetet, quia sunt breues et caduci; iniuriam nulli faciet, si fuerit passus, non retribuet, et diripientem sua non persequetur. nefas enim iudicabit hominem laedere et si quis extiterit qui cogat desciscere a deo, nec cruciatus nec mortem recusabit. ita fiet ut eum necesse sit et inopem et humilem et in contumeliis aut etiam cruciatibus uiuere.*

¹⁹⁸ Lact. *Mort. Pers.*, 1, 1-7

¹⁹⁹ Lact. *Mort. Pers.*, 24, 5, también 46, 6 y Eus. *VC*, 4, 19-20. Libanio presenta una interesante caracterización de Constantino en varias de sus *Orationes*. Sin embargo, he preferido realzar el testimonio de los pensadores cristianos contemporáneos al emperador en detrimento de rétor antioqueno quien adquirirá mayor protagonismo en el presente

que ambos se justifican y dotan de contenido a sí mismos y al sujeto que los posee²⁰⁰, comprendiéndose por qué el inicialmente cristiano Licinio recae en su paganismo anterior al enfrentarse con Constantino²⁰¹. Efectivamente, encontramos que este tipo de circunstancias se imponen en la caracterización del antagonista como tirano²⁰² mientras que la lealtad y la piedad hacen que Constantino se sobreponga y venza a todos. La victoria es la justa retribución del gobernante piadoso²⁰³ que es, por ello, esencialmente bueno oponiéndose una vez más a la perfidia de los tiranos con los que rivaliza.

Entramos aquí en el desarrollo de la elaboración tópica de los papeles del príncipe piadoso, querido por la divinidad y victorioso en contraposición con el del tirano vencido, impío y condenado a ser exhibido como una imagen viva de la derrota del paganismo. Sin embargo, existe un matiz clave entre estas dos consideraciones ya que el emperador es *uictor* gracias a la voluntad divina pero, si llega a convertirse en *tyrannus*, es debido únicamente a su propia acción, ya sea por su contumacia pagana, como en el caso de los perseguidores, o por degeneración, en el caso de los tenidos por herejes. Independientemente de estas consideraciones, es preciso mostrar las fuentes de estos argumentos y las autoridades a las que se referían y, ante todo, el tratamiento y la exégesis que se han ido haciendo de los mismos por parte de las figuras más destacadas de la Antigüedad cristiana. Las Sagradas Escrituras serán, en este caso, la autoridad primera a partir de la cual se va a proceder a la elaboración de una teoría política propia, influenciada

trabajo cuando se analicen aspectos concernientes a Juliano II. Véase el trabajo de E. Moreno Resano, “La semblanza de Constantino en la obra de Libanio”, *Gerión* 24, 2006, pp. 341-353 para suplir esta deliberada omisión.

²⁰⁰ A. Alba López, *Principes y tiranos*, pp. 54-57.

²⁰¹ Eus. *HE.*, 10, 8-9 y *VC.*, 2, 2 y 12.

²⁰² Para los casos de Majencio o Maximino, Eus. *HE.*, 9, 9 y 11; 10, 2 y 8; *VC.*, 1, 59.

²⁰³ No en vano, uno de los títulos más profusamente empleados por Constantino y su prole es el de *Victor*, *cfr.* Eus. *VC.*, 2, 19. Sobre la unión entre piedad y victoria, M. P. Charlesworth, “*Pietas and Victoria: The Emperor and the Citizen*”, *JRS* 33, 1943, p. 1; F. Heim, *Virtus*, p. 244.

por el sustrato legal romano y por las circunstancias que rodean al ejercicio mismo de la religión cristiana.

Los años siguientes a la muerte de Constantino van a contemplar una rápida difusión del cristianismo por todo el Imperio. La existencia de dos doctrinas (y su pugna por la exclusividad) determinará de modo decisivo, la evolución y, en cierta medida, la transformación del cristianismo que, en palabras de J. Fernández Ubiña, pasó de ser un sencillo mensaje a una religión “tan intrincada que ni los propios fieles aciertan a percibir con nitidez la frontera entre la ortodoxia y la herejía”²⁰⁴. Es en este contexto donde la adscripción del titular del poder a una u otra opción cristiana desempeña un papel decisivo en el florecimiento de la doctrina elegida y en el apoyo de ésta al monarca. Bien es sabido que, como indicó Dunham, “ninguna doctrina puede llegar a ser ortodoxa, a menos que tenga éxito políticamente”²⁰⁵. Oriente se mostró más propicio al arrianismo y, por consiguiente, más comprensivo con la faceta sacerdotal del monarca y con su capacidad de gestión de los asuntos religiosos, mientras que Occidente (incluyendo, en este sentido, la realidad alejandrina) cerró filas en torno a lo estipulado en Nicea, desarrollando, a la par, una fuerte disociación entre las competencias de la Iglesia y del Estado que se reflejó en la concepción que del poder y su titular se tenía en relación, principalmente, con la divinidad y sus atributos y funciones²⁰⁶.

²⁰⁴ J. Fernández Ubiña, *Cristianos y militares*, p. 491.

²⁰⁵ B. Dunham, *Héroes y herejes*, vol. I. *Antigüedad y Edad Media*, Barcelona, 1969, p. 145.

²⁰⁶ Cfr. R. Farina, *L'Impero e l'imperatore cristiano*, pp. 240-251; W. H. C. Frend, “The Roman Empire in Eastern and Western Historiography”, *Proceedings of the Cambridge Philological Society* 194, 1968, pp. 19-32; E. Peterson, *El monoteísmo como problema político*, p. 93; G. Dagron, *Emperador y sacerdote*, pp. 340-342, quien destaca, muy acertadamente, el uso interesado y, en ocasiones, abiertamente parcial y panfletario (como ocurre en el caso de C. Schmitt, *Die Kirche angesichts der konstantinianischen Wende*, Darmstadt, 1976, pp. 222-234 y en el de H. Berkhoff, *Christ and the Powers*, pp. 46-54), del conflicto niceno-arriano vinculando lo “oriental” a intereses perversos, mientras que lo “occidental” se asocia a reivindicación de las libertades. Es por esto que considero fundamental la explicación detallada y contextualizada de la realidad doctrinal de la época, considerando las diferencias de sensibilidad teológica, la multiplicidad de trayectorias teológicas y el peso de la influencia y el magisterio de pensadores cristianos especialmente

Constancio II recogerá el ideario político de su padre, pero se enfrentará a un contexto diferente debido a que hereda, de igual modo, esta profunda disensión doctrinal entre Oriente y Occidente. El heredero de Constantino, encargado precisamente de la gestión del área oriental del Imperio, se mostrará favorable al arrianismo debido a que éste acentuaba el monoteísmo al negar la divinidad de Cristo. Al mismo tiempo, al romper el dogma trinitario, realzaba la figura de Dios-Padre garantizando la praxis de las ventajosas tesis políticas desarrolladas por Eusebio de Cesarea para mayor gloria de Constantino y sus sucesores. A esto hay que unir el hecho de que, antes de asumir el dominio sobre todo el Imperio tras el asesinato de Constante, Constancio gobernó ya su porción de imperio muy imbuido por el arrianismo e influido sobremanera por las tesis de Eusebio de Nicomedia, lo que supondrá un serio problema para el bando ortodoxo en la resolución de los conflictos relacionados con la *libertas ecclesiae*.

Precisamente por este motivo resulta obligado plantearse: ¿Qué sucede, entonces, cuando el emperador es un “hereje”? De esta variable, inaugurada de modo fehaciente por Constancio II, tratarán con detalle los capítulos subsiguientes de esta tesis. No obstante, me resulta inaceptable ignorar la breve, pero decisiva, fase que media entre el nombramiento de Atanasio de Alejandría como obispo y el fallecimiento de Constantino, ya que será en estos años cuando se produzca el giro hacia el arrianismo que permita comprender el devenir de los reinados de sus herederos. Es por esto que no podemos obviar en este apartado los polémicos escritos de Arrio de Baucalis, cuyo contenido hemos tenido oportunidad de analizar en un capítulo anterior dedicado a su teología. Ahora interesa presentar, de modo explícito, las intrincadas relaciones de su ideario

vinculados a una u otra área (caso de Orígenes en Oriente o de Tertuliano en Occidente, entre otros) como medio eficaz para comprender una problemática, compleja en extremo y con una evidente trascendencia en la historia política y religiosa, en la que G. Dagron, pese a habernos legado una notabilísima y lúcida reflexión, no ha dicho, ni mucho menos, la última palabra (pp. 335-350). Comparto, en este sentido la visión de L. Ayres sobre este aparente antagonismo de Oriente y Occidente en el siglo IV: “East vs. West is far too clumsy a tool of analysis for almost anything in the fourth century” (*Nicea and It's Legacy*, p. 123).

subordinacionista en relación con el poder. ¿Cómo se traduce, por tanto, su ideología en el ámbito del ejercicio político? La minusvaloración del Hijo pretende enfatizar, a su manera, la realidad monoteísta del cristianismo mas, al minimizar la importancia de Cristo aceptando únicamente su faceta humana, Arrio abre la puerta a la equiparación del gobernante con el Hijo que se imbuye así de una autoridad extraordinaria que le permite desarrollar un gobierno incuestionable y prestigioso. Al colocarse, como Cristo, entre Dios y los hombres, usurpa, además, la faceta de mediador²⁰⁷ lo cual se traduce en la adquisición de una serie de prerrogativas como la injerencia en los asuntos eclesiásticos, por no mencionar el reforzamiento de la tradicional y conveniente equiparación del gobernante como garante de la *salus* del Imperio²⁰⁸.

Por ello, es preciso considerar que, si bien la intención última del arrianismo es enfatizar y propugnar la cualidad monoteísta de la religión cristiana, no por ello se deben excluir de riguroso examen la exégesis tendenciosa, la omisión de pasajes bíblicos discordantes o la sesgada explicación de la fórmula bautismal de *Mt* 28, 19 y la Trinidad²⁰⁹. La consideración de Arrio como personaje polémico y atractivo parte del uso que hace del bagaje filosófico helenístico y de su eclecticismo ideológico opuesto a la escuela alejandrina. Sin embargo no se debe pasar por alto que Arrio de Baucalis, lejos de poseer el genio de los heterodoxos del siglo III, fue capaz de poner en jaque a la Iglesia del siglo IV, no tanto por la solidez de su doctrina como por la propia plasticidad de la religión

²⁰⁷ Cfr. I *Tm* 2, 5-6. Vid. B. Sesboué, *Jesucristo, el único mediador. Ensayo sobre la redención y la salvación*, tomo 1, Salamanca, 1990, pp. 149ss. y J. M. Robertson, *Christ as Mediator. A Study of the Theologies of Eusebius of Caesarea, Marcellus of Ancyra, and Athanasius of Alexandria*, Oxford, 2007, pp. 5-9.

²⁰⁸ M. R. Alföldi, *Bild und Bidersprache der römischen Kaiser*, pp. 200-202.

²⁰⁹ F. Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, Halle, 1906, pp. 234-243; J. Lebreton, *Histoire du dogme de la Trinité. Des origenes au concile de Nicée*, vol. 1, París, 1927, pp. 599-610; A. von Harnack, *History of Dogma*, vol. 4, Nueva York, 1961, pp. 7-12; J. N. D. Kelly, *Doctrines*, 223-279; J. Pelikan, *The Christian Tradition. A History of the Development of Doctrine. 1-The Emergence of the Catholic Tradition (100-600)*, Chicago, 1975, pp. 216-218; F. Young, *Biblical Exegesis and the Formation of Christian Culture*, Cambridge, 1997, pp. 296-297; *Idem*, *From Nicaea to Chalcedon. A Guide to the Literature and Its Background*, Londres, 1983, pp. 58-64; R. Williams, *Arius*, pp. 233-245.

en esta fase. No se le puede negar a Arrio el mérito de haber inaugurado uno de los debates más importantes de la Historia del Dogma, crucial para alumbrar una religión cristiana tal y como la entendemos en la actualidad.

2. EL GOBIERNO COMPARTIDO (337-350)

2. 1. HERENCIAS CONSTANTINIANAS

El último periodo del gobierno de Constantino va a ser testigo de una serie de cambios de actitud del poder imperial respecto de la gestión de los asuntos religiosos que van a revelarse decisivos para el futuro inmediato del credo de Nicea y sus partidarios. Esta virulenta oposición a lo establecido en el concilio ecuménico no sólo comprendería la doctrina arriana sino también aquéllas que, siendo objetivamente ortodoxas, no acabarán de asumir los presupuestos nicenos. A esto hay que unir otras características del reinado de Constantino, fundamentales para comprender el nuevo periodo que va a vivir el cristianismo entre la larga fase de persecución y el definitivo respaldo teodosiano. Interesa valorar convenientemente la importancia de las principales modificaciones constantinianas en la relación del Estado con la Iglesia entre las que destaca especialmente la equiparación del episcopado a los titulares de la función pública, lo que provoca una notable acentuación del control del monarca sobre la misma al ser entendida como un área más de gestión de sus dominios. Este cambio concreto hace que la relación entre Constantino y la Iglesia se convierta rápidamente en un hervidero de tensiones y en una accidentada disputa por las parcelas de influencia y poder en el seno de esta última, pese a haber consentido, de manera entusiasta, la injerencia del monarca en los inicios de la complicada relación con el poder que se establece a raíz de la tolerancia.

Por esto, no resulta sorprendente comprobar que, tras la aparente concordia de Nicea, la resaca no parecía presagiar una feliz convivencia de intereses en tanto que el emperador comenzó a favorecer abiertamente al bando arriano. Para explicar este viraje se han barajado varias hipótesis si bien sugerentes, no de igual valía. Entre ellas, la influencia arrianizante de las mujeres de la corte tan ponderada tradicionalmente, no es, a mi juicio, motivo suficiente para explicar este fenómeno¹, como tampoco lo

¹ De hecho, no considero relevante esta hipótesis, basada en la cercanía espiritual y

sería la vuelta de Osio de Córdoba a su sede tras el episodio niceno, acontecimiento que ha sido contemplado por algunos como factor determinante en la conciliación entre Constantino y los arrianos². El juicio de los autores modernos es muy variado en lo que a este problema se refiere. M. Simonetti indica que la raíz del viraje se halla en el rechazo de Constantino a los radicalismos y en la decidida búsqueda de un consenso universal³. Insiste, asimismo, en la importancia de Eusebio de Cesarea como instigador de las corrientes antinicas, surgidas inmediatamente después del concilio⁴ aunque advierte que nadie contestó en vida del emperador las disposiciones del concilio ni la condena de Arrio. La ofensiva se desarrolló de un modo más sutil, necesario para no despertar suspicacias en aquél que había, dicen, sugerido el uso del controvertido ὁμοούσιος para alcanzar el consenso del concilio⁵,

devoción de Helena hacia Luciano de Antioquía, mártir sepultado en Nicomedia, ciudad de la que era oriunda la emperatriz, y supuesto inspirador de Arrio y Eusebio de Nicomedia, defendida por Athan. *Hist. Ar.*, 5, 6; Philost. *Hist. Eccl.*, 2, 12; Amm. Marc., *Hist.*, 22, 9, 4; Soc. *Hist. Eccl.*, 1, 25; Soz. *Hist. Eccl.*, 2, 27 y Theod. *Hist. Eccl.*, 2, 3, entre otros. Sobre la influencia religiosa de las mujeres en la corte, vid. M. J. Rodríguez Gervás, “Mujeres imperiales en la *domus* constantiniana”, *SHHA* 22, 2004, pp. 125-138; N. Lenski, “Empresses in the Holy Land: The Creation of a Christian Utopia in Late Antique Palestine”, en L. Ellis y F. L. Kidner (eds.), *Travel, Communication and Geography in Late Antiquity*, Aldershot, 2004, pp. 113-124.

² Es la postura de T. D. Barnes, *Constantine and Eusebius*, Cambridge (Mass.), 1982, pp. 225ss. y sus seguidores. Personalmente, encuentro este argumento francamente ingenuo y trivial. Como me propongo demostrar en el presente trabajo, el auge del arrianismo obedece a la pertinencia de una unidad religiosa en el contexto de una deseada unidad política.

³ M. Simonetti, *La crisi*, p. 101, (Cfr. Const. *Ad sanct. coetum*, 15, 4. Vid. T. D. Barnes, “The Emperor Constantine’s Good Friday Sermon”, *JThS* 27, 1976, pp. 416-421; H. A. Drake, “Constantine and Consensus”, *ChHist* 64, 1995, pp. 13-15 e *Idem*, “Policy and belief in Constantine’s Oration to the Saints”, *StudPatr* 19, 1989, pp. 48-51.)

⁴ M. Simonetti, *La crisi*, p. 102.

⁵ Se dice que Constantino, inspirado por Osio, propuso la fórmula ὁμοούσιον τῷ πατρί para denotar al Hijo y que los grupos antiarrianos la acogieron sin vacilar y como elemento de presión debido a que opinaban que Arrio jamás comulgaría con semejante concepto. La noticia nos la ofrece Eusebio de Cesarea en una carta de relación escrita a su diócesis (*Ep. Caes.*, 16) mientras que es Atanasio el que matiza la cuestión indicando que, independientemente de la autoría, el vocablo se escogió a modo de ataque definitivo contra Arrio (*Decr.*, 20). Vid. C. Stead, “*Homooúsios* dans la pensée de Saint Athanase”, en Ch. Kannengiesser (ed.), *Politique et Théologie chez Athanase d’Alexandrie*, París, 1974, pp.

desencadenando una serie de múltiples contestaciones parciales a la doctrina global emitida en Nicea. A partir de los años treinta del siglo IV, comenzarán a surgir una serie de reacciones cuyo objetivo no parece ser otro que el de desmontar el credo niceno y todo lo que este significaba al tiempo que los seguidores de Arrio, refinados en el crisol de Eusebio de Nicomedia, eran de alguna manera compensados (en lo que a la asimilación y aplicación de sus postulados se refiere) del duro batacazo que experimentaron en 325.

La herencia de Constantino en materia religiosa se ve seriamente comprometida con el conflicto niceno-arriano que convirtió la tolerancia y la paz religiosa en un legado de discordia y en fuente de problemas para sus inmediatos sucesores. Esta herencia no es percibida, sin embargo, del mismo modo, sobre todo a partir del momento en que Constancio II promociona abiertamente la fe arriana iniciando un conflicto interno (ya que no se trata de la competencia entre el cristianismo y el paganismo sino entre dos doctrinas cristianas). Se plantea una confrontación en la que todos desean ostentar la razón y en la que lo que entra en juego no es otra cosa que la resolución de esta cuestión: ¿qué tipo de cristianismo es el más adecuado para la gestión del Imperio? En cualquier caso, la realidad palpable se centra en el duro proceso de reajuste del ejercicio del poder en el que se ven inmersos los tres herederos legítimos de Constantino que se tradujo en la sumaria liquidación de los parientes políticos y sobrinos del emperador y del hijo mayor, Constantino II, quedando a la postre en manos de Constancio y Constante el gobierno del conjunto del Imperio⁶.

233-237 e *Idem*, *Divine Substance*, Oxford, 2002², pp. 224ss.; G. L. Prestige, *Dios en el pensamiento de los Padres*, Salamanca, 1975, pp. 215-217; A. H. M. Jones, *The Later Roman Empire*, p. 87 y L. Ayres, *Nicaea and its Legacy*, pp. 143-144; *Idem*, “Athanasius’ Initial Defence of the Term ὁμοούσιος. Rereading the *De Decretis*” *JEChS* 12, 2004, pp. 337ss.

⁶ X. Lucien-Brun, “Constance II et le massacre des princes”, *Bulletin de l’Association Guillaume Budé* 4, 1973, pp. 585-602; D. W. H. Arnold, y M. DiMaio, “*Per vim, per caedem, per bellum*. A Story of Murder and Ecclesiastical Politics in the Year 337 AD”, *Byzantion* 62, 1992, pp. 158-175; P. Cara, “La successione di Costantino”, *Aevum* 67, 1993, pp. 176-180; A. Novikov y M. Michaels Mudd, “Reconsidering the Role of Constantius II in the Massacre of Princes”, *Byzantinoslavica* 57, 1996, pp. 26-32.

Tras la muerte de Constantino se abre un doloroso periodo, que comprende el verano de 337, en el que se produce una evidente dislocación política y dinástica resuelta de un modo sumarísimo⁷. La férrea mano de Constancio, hijo mediano del emperador, se dejó ver ordenando la situación desde las mismas exequias de su padre sobre las que ejerció su monopolio. Desde Antioquía, llegó a Constantinopla encontrando ya a su padre en estado cadáver para encargarse en exclusiva de los ritos⁸ (como corresponde a un hijo que es *pius*⁹) pero también para dejar claro su liderazgo entre los hermanos. Después de enterrar a Constantino como si de un decimotercer apóstol se tratase¹⁰, este fascinante pero superficialmente valorado personaje inauguraría un gobierno que llegaría a durar casi 25 años y que fue, dejando aparte las querellas de tipo religioso, uno de los más estables del siglo IV.

⁷ Al parecer fue el ejército el que “insistió” en que la herencia del Imperio debía recaer en exclusiva sobre los hijos de Constantino (Eus. *VC*, 4, 51; Greg. Naz. *Or.*, 4, 21). Los relatos más detallados de este hecho nos los proporcionan Zos. *Hist. nov.*, 2, 40 y Iul. *Ep. ad Ath.*, 270, c-d. Vid. D. W. H. Arnold y M. Di Maio, “*Per uim, per caedem, per bellum*”, p. 165ss.; R. M. Frakes, “The Dynasty of Constantine Down to 363”, en N. Lenski (ed.), *The Cambridge Companion to the Age of Constantine*, Cambridge, 2005, pp. 98-100. Sócrates (*Hist. Eccl.*, 2, 25) y Eutropio (*Brev.*, 10, 9), apuntan hacia una responsabilidad tácita de Constancio II, quien, siempre según el testimonio de estos autores, dejó obrar libremente al ejército.

⁸ Iul. *Or.*, 1, 16 c-d; 2, 94 b y Zon. *Ep.*, 13, 4, 28. Ph. Grierson, “The Tombs and Obits of the Byzantine Emperors (337-1042)”, *DOP* 16 (1962) 1-6; S. Calderone, “Teologia politica, successione e *consecratio*”, pp. 237-241; T. D. Barnes, *Constantine and Eusebius*, p. 267; J. Arce, *Funus Imperatorum. Los funerales de los emperadores romanos*, Madrid, 1990², pp. 164-168; *Idem*, “Imperial Funerals in the Later Roman Empire: Change and Continuity”, en F. Thews y J. L. Nelson (eds.), *Rituals of Power: From late Antiquity to Early Middle Ages*, Leiden, 2000, pp. 123-127.

⁹ La piedad filial, de suma importancia en el mundo romano, cumple un papel determinante en el Bajo Imperio ya que está conectada, de alguna manera, con la legitimidad dinástica, especialmente cuando el *pius* en cuestión tiene que competir con otros sujetos con idénticos derechos. Vid. A. Alba López, *Príncipes y tiranos*, p. 41ss., (esp. p. 51). Para el estudio de otro tipo de *pietas*, muy relevante también desde su punto de vista propagandístico, véase J. Juneau, “*Pietas* and Politics. Eusebia and Constantius at Court” *CQ* 49, 1999, pp. 641-644.

¹⁰ Eus. *VC.*, 4, 66; Soc. *Hist. eccl.*, 1, 40; Soz., *Hist. eccl.*, 2, 34. Vid. S. G. MacCormack, *Art and Ceremony in Late Antiquity*. Berkeley, 1981, pp. 117ss.; J. Arce, *Funus Imperatorum*, pp. 163-164 y Averil Cameron y S. G. Hall (eds.), *Eusebius. Life of Constantine*, Oxford, 1999, p. 348.

Junto con los tres hijos legítimos del emperador, entraban en el reparto Dalmacio, sobrino hecho César, y su hermano el *rex* Hanibaliano. Con esto, Constantino esperaba unir a sus parientes políticos y de sangre para lo que, además, arregló diversos matrimonios en este sentido. Así, de esta manera, si bien conservaba el conjunto de poder, Constantino podía delegarlo en sus parientes con el fin de controlar mejor las cuestiones administrativas y militares, en su mayoría, concernientes a sus territorios. Se pretendía con esto que el titular legítimo del poder no perdiese ninguna de sus atribuciones, ya que estas delegaciones no implicaban la cesión de la soberanía ni la partición del territorio¹¹. Por ello, a lo largo del cruento verano de 337, los parientes políticos fueron eliminados a excepción de un pequeño Juliano de 6 años a la sazón y un desahuciado Galo, al que se creía en el último trance de su existencia¹². Tras suprimir igualmente a Constantino II en 340¹³, a quien se eliminó por querer ostentar una primacía sobre el resto basada en su primogenitura¹⁴,

¹¹ No comparto la tesis de H. Brandt, recogida en *Constantino*, Barcelona, 2007, p. 127 acerca del supuesto interés de Constantino por restaurar una tetarquía familiar en la que se excluyera explícitamente a Hanibaliano por carecer de todo fundamento teórico y material.

¹² Iul. *Ep. ad Ath.*, 270, c-d; Greg. Naz., *Or.* 4, 21 y Lib. *Or.* 18, 10.

¹³ Zon. *Epit.*, 13, 5, 7-16. Nótese que Constantino II falleció como consecuencia de una desafortunada caída de caballo cuando el ejército de Constante había iniciado una contraofensiva (*Ibid.*, 13, 5, 12-13) y que no fue asesinado como ocurrió con Constante (*Ibid.*, 13, 5, 15-16 y especialmente 13, 6, 9-16, *cfr.* Philost., *Hist. eccl.*, 3, 22). La radical diferencia entre ambos hechos (un accidente en batalla en el contexto de una guerra civil contra el asesinato a sangre fría y a manos del secuaz de un usurpador) es crucial para entender el desarrollo del gobierno de Constancio II. Traigo a colación únicamente el texto de Zonaras debido a que, si bien es muy posterior, es el más rico y detallado.

¹⁴ Las intenciones del primogénito quedan bien patentes si nos fijamos en sus injerencias en territorios ajenos tales como la reflejada en *CTh*, 12, 1, 27 para lo que a los dominios del pequeño Constante se refiere. Es asimismo Constantino II quien inauguró el periodo postconstantiniano permitiendo el retorno de Atanasio de Alejandría dos meses antes de haber sido siquiera nombrado augusto (Athan. *Apol. c. ar.*, 87, 4-7 e *Hist. ar.*, 8, 2). No podría decir si la raíz del conflicto es el desmarque frente a sus hermanos menores o la afinidad con el polémico obispo de Alejandría. En cualquier caso, este último argumento es algo que se debe tener muy en cuenta para comprender la traumática relación entre Constancio II y Atanasio de Alejandría. *Vid.* T. D. Barnes, *Athanasius and Constantius. Theology and Politics in the Constantinian Empire*, Cambridge (Mass.), 1993³, p. 34. En cualquier caso, la supresión del hermano mayor da un giro al supuesto pacto de Viminacium (verano de 338, *vid.* Zon. *Epit.*, 13, 5, 1-6, sobre las fuentes de Zonaras en este

Constante en Occidente y Constancio II en Oriente, gobernarán sin grandes sobresaltos. Es una situación de este tipo (al modificar los planes dinásticos de su carismático y respetado padre) cuando se nos ofrece realmente la oportunidad de valorar la extraordinaria personalidad y capacidad de liderazgo de Constancio II¹⁵.

Entre los años 340-350 discurre un periodo de relativo equilibrio en el que cada uno de los titulares vive entregado a la gestión de su área¹⁶. Sin embargo, se hallaba ya en estado más que larvario el terrible conflicto que estallaría con el dominio único de Constancio y que se resumía en las consabidas diferencias religiosas entre nicenos y arrianos. Esta situación, inaugurada por Constantino, no terminará hasta Teodosio y será la causa de uno de los grandes dramas del siglo IV: el recurso sistemático al magnicidio (inaugurado con la matanza de los sobrinos y el primogénito de Constantino, seguido por el asesinato de Constante a manos de Magnencio y coronado por la eliminación de Graciano en 383 y de Valentiniano II en 392), se explica fácilmente a partir de las rivalidades e intereses en materia religiosa. Por esto se debe prestar atención al periodo postconstantiniano ya que es en él donde se halla realmente la

pasaje, véase el documentado artículo de M. Di Maio, "Smoke in the Wind: Zonaras' Use of Philostorgius, Zosimus, John of Antioch, and John of Rhodes in His Narrative of the Neo-Flavian Emperors", *Byzantion* 58, 1988, pp. 238ss.) al dividir el Imperio entre los dos constantiniánidas restantes.

¹⁵ No son pocos los autores que responsabilizan a Constancio II de las muertes acaecidas en el verano de 337, Athan., *Hist. ar.*, 69; Amm. Marc. *Hist.*, 21, 16, 8; Lib. *Or.*, 18, 31 y Theod. *Hist. Eccl.*, 3, 2. Sin embargo y, debido a la franca animadversión de estos autores hacia el emperador, sería conveniente no perder de vista la variable polémica y, en cierto sentido, difamatoria de la que estas obras se hayan fuertemente imbuidos. En menor medida, Greg. Naz. *Or.*, 4, 12 y 21, 26 y Zos. *Hist. Nov.*, 2, 40 relacionan, uno más que otro, al ejército con las masacres. El testimonio del propio Juliano en su *Ep. ad Ath.*, debe ser considerado a la luz de la intención propagandística del autor, *vid.* M. Caltabiano, "La propaganda di Giuliano nella Lettera agli Ateniesi", en M. Sordi (ed.), *Aspetti dell'opinione pubblica nel mondo antico*, Milán, 1978, vol. 2, pp. 123-138. *Vid.* A. Novikov y M. Michaels Mudd, "Reconsidering the Role of Constantius II in the Massacre of the Princes", pp. 28-31.

¹⁶ J. P. Callu habla de manera muy acertada de una "diarquía constantiniánida", "La dyarchie constantinide (340-350): les signes d'évolution", en M. Christol, S. Demougin, Y. Duval, C. Lepelley y L. Piétri (eds.), *Institutions, société et vie politique dans l'Empire Romain au IV^e siècle AP J.-C.*, Perugia, 1992, pp. 39-68.

verdadera fase fundacional del llamado Imperio cristiano y donde la debilidad política es mayor, en parte, por la fragmentación de la titularidad del poder. Uno de los puntos más importantes consistirá en reconciliar las ideas que se han analizado en la parte anterior sobre el problema de cómo conducir el Estado y la gestión de lo religioso, y en cómo amoldar ambas cuestiones sin mezclarlas.

Al margen de esto, la primacía del cristianismo se asienta poco a poco¹⁷ y, a pesar de la existencia del cisma donatista en África y de la fuerte disensión doctrinal provocada por el arrianismo, Constancio II se esforzará, de un modo más sistemático que su predecesor, por tratar de resolver definitivamente el problema religioso. El emperador está convencido de que la opción arriana es la que va a proporcionarle la estabilidad en el gobierno sobre un reino próspero y tranquilo. Imbuido por los teóricos de la época paterna, traslada la dicotomía arriano-nicena al sustrato especulativo de la confrontación cristiano-pagana y opina, por tanto, como Eusebio y Lactancio, que el culto al Dios verdadero proporcionaba una inmediata prosperidad. Esto se traduce en la idea de que son los hechos los que demuestran que se está profesando la fe verdadera¹⁸, argumento esgrimido de modo reiterativo por Constancio¹⁹.

¹⁷ Con la prohibición de los sacrificios, por ejemplo, *CTh.*, 16, 8, 1; 8, 6 y 9, 2. Sin embargo en opinión de S. Bradbury, “Constantine and the Problem of Anti-Pagan Legislation in the Fourth Century”, *CPh* 89, 1994, pp. 122ss, estas medidas no se aplicaron sistemáticamente hasta la época de Teodosio I. *Cfr.* la postura contraria de J. Curran, *Pagan City and Christian Capital*, Oxford, 2000, pp. 169-181. La prohibición de actividades adivinatorias también contribuyó notablemente al proceso, *vid.* S. Montero, *Política y adivinación en el bajo Imperio: emperadores y harúspices (193 d. C. - 408 d. C.)*, Bruselas, 1991, pp. 81-91

¹⁸ Elaboración teórica que parte de una interpretación interesada y parcial de Mt 7, 16-20, *Ex fructibus eorum cognoscetis eos. Nunquid colligunt de spinis uvas, aut de tribulis ficus? Sic omnis arbor bona fructus bonos facit: mala autem arbor malos fructus facit. Non potest arbor bona malos fructus facere: neque arbor mala bonos fructus facere. Omnis ergo arbor, quae non facit fructum bonum, excidetur, et in ignem mittetur. Igitur ex fructibus eorum cognoscetis eos.* (ἀπὸ τῶν καρπῶν αὐτῶν ἐπιγνώσεσθε αὐτούς. μήτι συλλέγουσιν ἀπὸ ἄκανθῶν σταφυλὰς ἢ ἀπὸ τριβόλων σῦκα; οὕτως πᾶν δένδρον ἄγαθόν καρποῦς καλοὺς ποιεῖ, τὸ δὲ σαπρὸν δένδρον καρποῦς ποινηροὺς ποιεῖ. οὐ δύναται δένδρον ἄγαθόν καρποῦς ποινηροὺς ποιεῖν οὐδὲ δένδρον σαπρὸν καρποῦς καλοὺς ποιεῖν. πᾶν δένδρον μὴ ποιοῦν καρπὸν καλὸν ἐκκόπτεται καὶ εἰς πῦρ βάλλεται. ἄρα γε ἀπὸ τῶν καρπῶν αὐτῶν ἐπιγνώσεσθε αὐτούς.) (“Por sus frutos los conoceréis. ¿Acaso se recogen

Constante ejerció el poder exclusivo en Occidente durante una década completa en la que consiguió mantener a raya a los vecinos de más allá del Rin, logrando, junto con Juliano (quien mantuvo el *statu quo* heredado en el área)²⁰, un periodo de larga tranquilidad en la zona. La calma se apuntaló con una breve campaña en Britania²¹, cuyos motivos se desconocen, para propiciar un gobierno en Occidente en principio tranquilo. Si algo, en efecto, venía a turbar la tranquila gestión de los dominios de Constante o de Constancio, en la mayoría de los casos se adivinaba la influencia del conflicto niceno-arriano, pues cada uno apoyaba a una facción diferente. Constantino englobó en las competencias del Estado la gestión de los asuntos de la Iglesia y concedió, al mismo tiempo, a los obispos la prerrogativa de apelar a su arbitrio en cualquier tipo de circunstancia que así lo requiriese²². Esto supuso un problema durante el gobierno compartido de Constante y Constancio, ya que la controversia niceno-arriana tendió a polarizarse territorialmente, siendo más afines los nicenos a Occidente y los arrianos a Oriente. Las sensibilidades religiosas de los líderes políticos hicieron el resto y acontecimientos controvertidos como el retorno de Atanasio de Alejandría tolerado por Constantino II, supusieron una fuente de diversos problemas que no hicieron sino agravar las profundas diferencias que se

uvas de los espinos o higos de los abrojos? Así, todo árbol bueno da frutos buenos, pero el árbol malo da frutos malos. Un árbol bueno no puede producir frutos malos, ni un árbol malo producirlos buenos, Todo árbol que no da buen fruto es cortado y arrojado al fuego. Así que por sus frutos los reconoceréis”).

¹⁹ Esta reiteración es presentada y combatida especialmente por Lucifer de Cagliari en su obra *De regibus apostaticis* sobre la que volveré en la sección oportuna. Sobre esta particular visión del favor divino reflejado en los acontecimientos imperiales, véase F. Heim, *La theologie de la victoire*, pp. 121-126.

²⁰ M. P. Sancho Gómez, *Guerra y política en el Imperio romano de Occidente (337-361)*, Murcia, 2008, pp. 82ss.

²¹ Así se deduce de Amm. Marc., *Hist.*, 27, 8, 4, *Et quoniam cum Constantis principis actus componerem, motus adulescentis et senescentis oceani, situmque Britannia [...]* (“Como, al narrar las acciones del emperador Constante, he expuesto ya en la medida en que me lo permitían mis fuerzas los movimientos ascendentes y descendentes del mar, y las características de Bretaña [...]). *Cfr. Lib. Or.*, 59, 137ss.

²² D. Hunt evidencia la creación de grupos de tensión en Oriente y Occidente al amparo del conflicto religioso en *CAH*, vol. 13, p. 7.

habían generado entre orientales y occidentales a raíz de las diversas polémicas abordadas en Nicea. La fragmentación religiosa es, además de las disensiones doctrinales, consecuencia de esta multiplicidad de titulares legítimos del poder y es en este contexto en el que hay que insertar el problema de Atanasio de Alejandría que estudiaré a continuación.

Consecuencia de estas purgas fue la polarización de las dos doctrinas cristianas imperantes. La parte regida por Constancio II, de sensibilidad arriana, experimentó una cierta reorganización eclesiástica conducente a asentar la primacía del influyente Eusebio de Nicomedia, a quien se premió con la sede constantinopolitana que no abandonaría hasta su deceso en 342. Se ha tratado de determinar el cometido desempeñado por este personaje en las decisiones de Constancio en materia religiosa²³ puesto que experimenta una notabilísima influencia en la primera parte de su reinado. El favor que le otorgó Constantino, su estrecha relación con Arrio, la toma de posesión de la sede de Constantinopla al despojar a Pablo²⁴, su legítimo titular, y la profunda debilidad en ese preciso

²³ D. W. H. Arnold y M. Di Maio, “*Per uim, per caedem, per bellum*”, pp. 175ss.; D. W. H. Arnold, *The Early Episcopal Career of Athanasius of Alexandria*, Indiana, 1991, pp. 103-105; T. D. Barnes, *Athanasius and Constantius*, pp. 21-24; R. Williams, *Arius*, pp. 54-56; D. M. Gwynn, *The Eusebians*, pp. 62-62.

²⁴ Sobre las circunstancias de la ordenación de Pablo y su rivalidad con el bando arriano, *vid.* Soz. *Hist. eccl.*, 3, 3, Ἐν τούτῳ δὲ Ἀλεξάνδρου ἐτελευτηκότος διεδέξατο Παῦλος τὴν Κωνσταντινουπόλεως ἱερωσύνην, ὥς μὲν λέγουσιν οἱ τὰ Ἀρείου καὶ Μακεδονίου φρονοῦντες, ἑαυτῷ ταύτην πραγματευσάμενος παρὰ γνώμην Εὐσεβίου τοῦ Νικομηδείας ἐπισκόπου καὶ Θεοδώρου τοῦ <τῆς> ἐν Θράκῃ Ἡρακλείας, οἷς ὡς γείτοσιν ἢ χειροτονία διέφερεν (“Por aquel tiempo falleció Alejandro y le sucedió Pablo en el alto ministerio constantinopolitano. Los seguidores de Arrio y de Macedonio sostuvieron que aquél había accedido al episcopado por su propia cuenta y contra la opinión de Eusebio de Nicomedia y Teodoro, obispo de Heraclea, en Tracia, quienes, por ser los obispos más cercanos a esta sede, tenían el derecho a realizar la ordenación”); Amm. Marc., *Hist.*, 22, 9, 4, *et agnoscebat quosdam, ibidem ab Eusebio educatus episcopo, quem genere longius contingebat*. (“Y reconoció a algunos de ellos, puesto que había sido educado allí por el obispo Eusebio, que eran parientes suyos.”); Soc. *Hist. eccl.*, 2, 12, Ἀλλ’ οὐκ ἔφθασε μαθεῖν Εὐσέβιος τὰ παρὰ Ἰουλίου περὶ Ἀθανασίου κριθέντα· μικρὸν γὰρ μετὰ τὴν σύνοδον ἐπιβιοῦς ἐτελεύτησε. Διόπερ καὶ ὁ ἐν Κωνσταντινουπόλει λαὸς αὖθις εἰς τὴν ἐκκλησίαν τὸν Παῦλον εἰσάγουσι. (“Mas Eusebio no vivió para conocer la decisión de Julio sobre Atanasio, ya que murió poco después de la apertura del sínodo. Mientras tanto, la gente volvió a colocar a Pablo”). *Cfr.* E. D. Hunt, “Did Constantius II have ‘Court Bishops’?”, *StudPatr* 19, 1989, p. 87.

momento de la sede alejandrina, privada de autoridad reconocida, fueron los factores determinantes del espaldarazo recibido por el arrianismo en Oriente²⁵.

Otra herencia constantiniana es el “problema africano” o el de la dotación de iglesias que, en el caso de África²⁶, supuso el inicio de una serie de problemas de una nada desdeñable trascendencia. La protesta donatista, que no permitió la injerencia del poder civil en los asuntos eclesiásticos²⁷, evocó el recuerdo de la Iglesia perseguida que no es sino una imagen sintomática de la profunda divergencia de percepciones acerca del papel que debe desempeñar el gobernante respecto a lo religioso. Efectivamente, el cisma donatista se recreó en este tópico, el

²⁵ La lucha entre Eusebio de Nicomedia y Atanasio data de la elección de éste último el 8 de Junio de 328, hecho que truncó los planes del influyente arriano y que propiciaron la tenaz persecución llevada contra Atanasio de Alejandría tal y como expondré en el capítulo siguiente. T. D. Barnes discute ampliamente esta relación fatal en *Constantine and Eusebius*, p. 277. Sobre la elección de Atanasio desde el punto de vista de su antagonismo con los melicianos, vid. D. W. H. Arnold, *The Early Episcopal Career*, pp. 48-62.

²⁶ A. H. M. Jones, *The Later Roman Empire 284-602. A Social, Economic, and Administrative Survey*, Oxford, 1973, p. 89; Y. Duval, *Chrétien d'Afrique à l'aube de la paix constantinienne. Les premiers échos de la grande persécution*, París, 2000, pp. 141-144; J. Roldanus, *The Church in the Age of Constantine*, pp. 174-176.

²⁷ Con posterioridad, Optato de Milevi volverá a tratar esta problemática en su obra contra Parmeniano, discípulo de Donato de *Casae Nigrae*. Es precisamente a Donato a quien se le atribuye la famosa frase *Quid est imperatori cum ecclesia?* (*De schis. Donat.*, 3, 3). El pensamiento político de Optato de Milevi ha sido objeto de un exhaustivo estudio por parte de diversos especialistas en la obra y contexto histórico del obispo milevitano, quienes han visto en su reflexión trasfondos tan dispares como el radicalismo evidenciado por W. H. C. Frend (“The Roman Empire in the Eyes of Western Schismatics during the Fourth Century A.D.”, en *Miscellanea Historiae Ecclesiastica*, Lovaina, 1961, p. 12.) como la concordancia con las tesis tradicionales de la Iglesia en este aspecto, sostenida por S. L. Greenslade (*Church and State from Constantine to Theodosius*, Londres, 1954, p. 43.) o J. Gaudemet (*L'Église dans l'Empire romain IV^e-V^e siècles*, París, 1958, p. 21.). M. Labrousse, destaca el interés de Optato por subrayar la necesidad de que exista una sincera unidad religiosa en el Imperio que garantice el orden social, para lo que todos los súbditos deben someterse al príncipe y éste a Dios (*Optat de Milève*, en *DSp* 74-75, 1982, cc. 828-829). *Cfr. Idem*, “Le Constantin d'Optat de Milève: l'empereur serviteur de Dieu (IV^e siècle)”, en Y. Lehmann, G. Freyburger y J. Hirstein (eds.), *Antiquité tardive et humanisme. De Tertullien à Beatus Rhenanus. Mélanges offerts à François Heim à l'occasion des son 70e anniversaire*, Turnhout, 2005, pp. 237-256.

recuerdo de las persecuciones, para expresar su desacuerdo con la gestión de los asuntos eclesiásticos que se estaba operando desde el gobierno dirigiéndolo no como un ataque a la unidad imperial sino como una forma de defensa contra lo que, entendían, era una grave injerencia del poder civil en el religioso²⁸. Constantino no supo gestionar un problema al que sojuzgó tanto por su contumacia como por su fuerte localismo. Sin embargo, en la apresurada maniobra unificadora que acometió en los años finales de su reinado, el donatismo y, en menor medida, el colectivo novaciano, siempre figuraron fuera de la tosca amalgama de sensibilidades teológicas que presentó como Iglesia unida²⁹.

La protesta se extendió durante todo el siglo IV alcanzando cotas de gran virulencia tras la muerte de Teodosio I, quizá debido a que los sucesores de Constantino no dedicaron suficiente atención a esta área, que parece quedarse en un segundo plano durante los años que ocupan sus respectivos reinados³⁰. La adscripción al donatismo era casi total en el área de Numidia si atendemos al testimonio de Agustín de Hipona³¹,

²⁸ Vid. C. Mazzucco, *Ottato di Milevi in un secolo di studi: problemi e prospettive*, Bolonia, 1993, pp. 162-168 y A. Alba López, *Principes y tiranos*, p. 89; H. C. Brennecke, “*Ecclesia est in re publica, id est in imperio Romano* (Optatus III 3). Das Christendom in der Gesellschaft an der Wende zum »Konstantinischen Zeitalter«”, en U. Heil, A. von Stockhausen y J. Ulrich (publ.), Hanns Christof Brennecke, *Ecclesia est in re publica. Studien zur Kirchen- und Theologiegeschichte im Kontext des Imperium Romanum*, Berlín, 2007, pp. 69-102; C. García Mac Gaw, *Le problème du baptême dans le schisme donatiste*. Burdeos, 2008, pp. 297ss.

²⁹ R. A. Markus, “Christianity and Dissent in Roman North Africa. Changing Perspectives in Recent Work”, en D. Baker (ed.), *Schism, Heresy and Religious Protest*, Cambridge, 1972, pp. 21-36; C. Mazzucco, “La pace come unità della Chiesa e le sue metafore in Ottato di Milevi”, *CCC* 12, 1991, pp. 173-211.

³⁰ Quizá debido a que es, en opinión de H. Chadwick, *Church in Ancient Society*, p. 384, la zona menos romanizada de África.

³¹ Aug. *Enarr. Psalm.*, 149, 3, *per totum triticum et per totum zizania. ager domini mundus est, non africa. non quomodo terrae istae: getulia fert sexagenum aut centenum, et numidia fert denum: non sic est deo ager suus. ubique illi fertur fructus, et centenus, et sexagenus, et tricenus; tu tantum uide quid uelis esse, si cogitas ad domini fructum pertinere. ergo ecclesia sanctorum, ecclesia catholica est. ecclesia sanctorum non est ecclesia haereticorum.* (“Por todo el mundo se sembró el trigo y la cizaña. El campo del Señor es el mundo, no África. No es el campo del Señor el de esta tierra, pues Getulia produce un sesenta o un ciento por uno, y Numidia un diez por uno. El Señor produce fruto en todas partes del ciento, del sesenta y del treinta por uno. Tú ve cuál quieres ser si piensas

fuentes crítica y bien informada, aunque excesivamente implicada en el conflicto. Con Constante se vive un periodo de recrudecimiento de la postura de los cismáticos que protestan contra el obispo de Cartago. El emperador reprimió severamente un alzamiento ocurrido en 347 a través de sus agentes comisionados Pablo y Macario, cuya acción de aliviar a los colectivos más desfavorecidos de Numidia fue interpretada por los cismáticos como un soborno y una coacción para atraerse a la población al lado católico³². El poder responde al problema cerrando filas en torno al polémico titular de la sede cartaginesa y atacando a los *circumcelliones*, lo que no resultó del agrado de los rigoristas norteafricanos que se añadieron al creciente grupo de enemigos de este agosto que tenía ya sus días contados³³.

Sin embargo y sin ningún temor a exagerar, fue lo que encuentro adecuado denominar “el problema de Atanasio de Alejandría” la herencia más compleja y trascendental que Constantino legó a los suyos y es su resolución la que, sin duda, va a marcar los años centrales del siglo IV, ya sea en lo que a los asuntos políticos se refiere como a lo que a los religiosos ocupa. El hecho de personalizar este conflicto realzando la figura de Atanasio tiene su razón de ser en que este personaje, por diversas circunstancias que ya han sido expuestas y por otras no menos

pertenecer al fruto del Señor. Luego la Iglesia de los santos es la católica. La Iglesia de los santos no es la de los herejes”).

³² Opt. Par., 3, 3, *Aut quis negare potest rem cui tota Carthago principaliter testis est: imperatorem Constantem Paulum et Macarium primitus non ad faciendam unitatem misisse sed cum eleemosynis quibus subleuata per ecclesias singulas posset respirari, uestiri, pasci, gaudere paupertas? Qui cum ad Donatum, patrem tuum, uenirent et quae uenerant indicarent, ille solito furore succensus in haec uerba prorupit: Quid est imperatori cum ecclesia? (“¿Quién podría negar el hecho, del que todo Cartago es testigo, de que el emperador Constante no te hubiese mandado al principio a Pablo y Macario para restaurar la unidad, provistos de dinero para que los pobres, aliviados, pudieran cobrar ánimos en las iglesias al tener con que vestirse, alimentarse y aliviarse? Pero, para tu padre Donato, esos no fueron los motivos de su venida y poseído de tu mismo furor prorrumpió en sinsentidos diciendo eso de ¿Qué tiene que ver el emperador con la Iglesia?”). Sobre esta comisión, vid. P. Mastandrea, “Per la cronologia dei tempora Macariana”, KOINONIA 15, 1991, pp. 23-24.*

³³ Si bien parece que Constante no ejerció ningún tipo de violencia o represalias contra los cismáticos, cfr. Athan. Hist. Ar., 44, 6; Opt. Par., 2, 5.

importantes que se estudiarán a continuación, engloba en su persona y en su actividad los principales problemas con los que tiene que enfrentarse la incipiente Iglesia tolerada: la injerencia del poder civil, la importancia capital del obispo, las luchas y rivalidades entre sedes y facciones, la variable herético-cismática, el valor del sínodo como fuente normativa y emisor de modelos de conducta y la experiencia personal reflejada en los testimonios escritos que dicho personaje nos transmite de primera mano. Por ello, no temo caer en una singularización que impida presentar con la suficiente objetividad y amplitud de miras el conflicto tratado. De hecho, opino que un estudio contextualizado de la figura de Atanasio de Alejandría y una correcta interpretación de los textos que nos ha legado, constituyen, si no la herramienta fundamental, una de las más importantes para comprender el complejo desarrollo de las relaciones entre el poder y las diferentes formas de concebir la religión, el dogma y el ejercicio del poder. Relativizar y cuestionar esto revela, a mi modo de entender, una notoria falta de juicio o un cierto afán de provocación que, no exento de sugestibilidad, no dejan de tratar el conjunto del conflicto de una manera parcial y anecdótica.

2. 2. EL PROBLEMA DE ATANASIO DE ALEJANDRÍA

El primer contacto de Atanasio con Constantino se produjo en el concilio de Nicea de 325, en el que el joven alejandrino participó en calidad de asistente del obispo Alejandro³⁴. Al parecer, el emperador se hallaba al tanto de los problemas doctrinales y disciplinarios surgidos en Alejandría a causa de la emergencia de Arrio de Baucalis y por ello envió a Osio de Córdoba, su consejero religioso, a mediar entre el obispo y la facción arriana. Sin embargo, el escaso éxito obtenido por Osio motivó, en buena medida, la gestación de un concilio “ecuménico” de obispos³⁵ cuyo objetivo sería, desde un principio, la resolución de los problemas doctrinales que enfrentaban a unos sectores con otros en el seno de una comunidad, la Iglesia, en la que se pretendía implantar una homogeneidad absoluta.

La Iglesia de Alejandría sufría numerosos conflictos desde los propios inicios del siglo IV, coincidiendo con la gran persecución de Diocleciano de 303 que provocó que el martirio se extendiera de manera especialmente notable por todo el norte de África. El problema de los lapsos trajo consigo, como venía siendo habitual durante estas fases de tensión religiosa, una marcada disparidad de pareceres entre los obispos de la época. Melicio de Licópolis³⁶ se negaba a readmitir a los lapsos en

³⁴ Soc. *Hist. Eccl.*, 1, 8 y 15; Soz. *Hist. eccl.*, 1, 17, 7; Ruf. *Hist. eccl.*, 1, 15; Theod. *Hist. eccl.*, 1, 26, 3; Athan. *Apol. c. ar.*, 6, 2; Hil. *Lib. I. ad Const.*, 33.

³⁵ El concilio celebrado en 325 en Antioquía puede considerarse la antesala de Nicea donde los obispos, al parecer, tan sólo buscaron la aprobación del emperador a una serie de medidas que ellos mismos ya habían elaborado como la concerniente a la fecha de la celebración de la Pascua y otras cuestiones que se resolverán en Nicea, si bien ya se anatematiza, en clara referencia al arrianismo, a aquellos que sostienen que Cristo es una criatura: κτίσμα ἢ γενητὸν ἢ ποιητὸν. Cfr. A. H. M. Jones, *The Later Roman Empire*, p. 86; A. H. B. Logan, “Marcellus of Ancyra and the Councils of AD 325: Antioch, Ancyra, and Nicaea”, *JThS* 43, 1992, pp. 428-432 y H. Chadwick, “Ossius of Cordova and the Presidency of the Council of Antioch, 325”, *JThS* 9, 1958, pp. 292-304 y *Church in Ancient Society*, p. 198. Vid. H. G. Opitz, *Urkunden*, 18 para la carta sinódica del concilio, que algunos estudiosos como D. L. Molland, “Die Synod von Antiochien, 324-325”, *ZKG* 81, 1970, pp. 163ss. consideran apócrifa.

³⁶ Para una interesante aproximación al tema, A. Camplani, “In margine alla storia dei meliziani” *Augustinianum* 30, 1990, pp. 313-349. Vid. también, D. W. H. Arnold, *The*

el seno de la Iglesia contrariamente a lo que propugnaba Pedro de Alejandría, más tolerante con los arrepentidos debido a que él mismo había escapado de las persecuciones. Esta disparidad pasó a convertirse en un problema cuando Melicio comenzó a ordenar obispos por su cuenta en las sedes que habían quedado vacantes como consecuencia del martirio o la prisión. El concilio de Nicea fue indulgente con los cismáticos a quienes logró contentar por un breve espacio de tiempo indicando que sus cargos serían confirmados siempre y cuando se sometiesen a la autoridad del obispo de Alejandría y fuesen confirmados con una nueva imposición de manos hecha por el mismo obispo alejandrino³⁷.

La elección de Atanasio en 328 desató rápidamente las iras de las facciones pro arrianas de Egipto además de acentuar el conflicto ya existente con los melicianos³⁸, quienes no aceptaron la elección de Atanasio impuesta de alguna manera por Alejandro de Alejandría³⁹. Los cismáticos unieron fuerzas con los herejes con el fin de asestar un duro golpe a la ortodoxia egipcia, representada por el obispo de Alejandría, y

Early Episcopal Career, pp. 48ss.; T. D. Barnes, *Athanasius and Constantius*, pp. 17-45; L. W. Barnard, "Some Notes on the Melitian Schism in Egypt" *StudPatr* 12, 1975, pp. 399-405. Annick Martin presta una detallada atención al cisma meliciano en su monumental obra *Athanase d'Alexandrie et l'Église d'Égypte au IV^e siècle (328-373)*, Roma, 1996, pp. 219-317.

³⁷ El objetivo era lograr la unidad de la Iglesia, por tanto se trató con particular indulgencia a los cismáticos de Alejandría. No ocurrió lo mismo con las herejías (caso de Arrio) ni con el problema donatista, postergado por mala gestión y por el menor interés en la zona en la que se dio.

³⁸ H. Nordberg, *Athanasius and the Emperor*, Helsinki, 1963, p. 17 y A. Martin, "Athanase et les méliens (325-335)" en Ch. Kannengiesser (ed.), *Théologie et politique chez Athanase d'Alexandrie*. Paris, 1973, p. 40ss.

³⁹ Philost. *Hist. eccl.*, 2, 11; Soz. *Hist. eccl.*, 2, 17 y Epif. *Panar.*, 68, 7 (donde se explicita este hecho). Es preciso tener en cuenta la sensibilidad religiosa de Filostorgio y la naturaleza de las otras dos fuentes citadas para matizar convenientemente la información que nos proporcionan. Sobre el pasaje de Filostorgio, *vid.* G. Fernández Hernández, "La elección episcopal de Atanasio de Alejandría según Filostorgio", *Gerión* 3, 1985, pp. 211-229 y D. W. H. Arnold, *The Early Episcopal Career*, pp. 25ss. Posteriormente, Gregorio de Nacianzo zanja la cuestión en *Or.* 21, 8 afirmando que la elección fue totalmente legal (ὁ προβληθεὶς ἐν νόμῳ, llama al candidato) y que hubo unanimidad y suficiente número de electores en la votación (ψήφῳ τοῦ λαοῦ παντός).

poe esto el primer ataque que sufrirá Atanasio será perpetrado por un combinado de fuerzas melicianas y eusebianas⁴⁰, colectivos contra los cuales el nuevo titular de la sede de San Marcos no había dudado, según sus enemigos, en aplicar la violencia⁴¹. Debido a esto, poco después de su elección, Atanasio recibe una carta del emperador donde se le indica en estos términos:

Puesto que conoces mi voluntad, acoge sin reservas a todos aquellos que deseen entrar en la Iglesia pues, si me entero de que has rechazado o excluido a alguno, despacharé un emisario que te depondrá y expulsará de Alejandría⁴².

El aviso no podía ser más claro y explícito. Los cismáticos generarán abundantes problemas durante la primera fase del episcopado de Atanasio. Se entrevistan una segunda vez con el emperador ante quien

⁴⁰ Vid. M. Simonetti, *La crisi*, pp. 110ss. Sobre las relaciones entre arrianos y melicianos, vid. A. Martin, "Les relations entre Arius et Melitios dans la Tradition alexandrine: une histoire polémique", *JThS* 40, 1989, pp. 401-413 e *Idem*, *Athanase d'Alexandrie et l'Église d'Égypte*, pp. 219-298; R. Williams, "Arius and the Melitian Schism", *JThS* 37, 1986, pp. 35-52 que debe ser complementado con la discusión clásica sobre Soz. *Hist. eccl.*, 1, 15 entre N. H. Baynes, "Sozomen *Ecclesiastica Historia* I, 15", *JThS* 49, 1948, pp. 165-168 y W. Tefler, "Sozomen I, 15. A Reply", *JThS* 50, 1949, pp. 187-191.

⁴¹ T. D. Barnes en *Athanasius and Constantius*, p. 20 indica este hecho pero no aporta referencia alguna. Éstas habría que buscarlas en materiales presentados por el propio Atanasio como su *Apol. c. ar.*, 9 y 11, donde se le acusa de asesinato y de actos impíos, respectivamente. Posteriormente, Sozomeno en *Hist. Eccl.*, 2, 22, da algún dato más: ἐπιστοῦντο δὲ ἀληθεῖς εἶναι τὰς κατ' αὐτοῦ διαβολὰς πολλοὶ τῶν μετὰ Ἰωάννου ἐπισκόπων καὶ κληρικῶν, συνεχῶς βασιλεῖ προσιόντες ὀρθοδόξους τε σφᾶς εἶναι λέγοντες καὶ φόνων δὲ καὶ δεσμῶν καὶ πληγῶν ἀδίκων καὶ τραυμάτων καὶ ἐμπρησμῶν ἐκκλησιῶν κατηγοροῦντες αὐτοῦ καὶ τῶν ὑπ' αὐτὸν ἐπισκόπων. ("Las acusaciones contra él fueron sostenidas por varios obispos y clérigos de los que se hallaban ahí con Juan [Arkaph], quien diligentemente obtuvo acceso al emperador. Fingían ser ortodoxos e imputaron a Atanasio y a los obispos de su bando derramamiento de sangre, golpes injustos, heridas y el incendio de iglesias"). Personalmente, considero esta acusación un bulo fomentado por sus enemigos con fines polémicos ya que es abiertamente difamatoria.

⁴² Athan. *Apol. c. ar.*, 59, Ἔχων τοίνυν τῆς ἐμῆς βουλῆσεως τὸ γνῶρισμα ἅπασι τοῖς βουλομένοις εἰς τὴν ἐκκλησίαν εἰσελθεῖν ἀκόλυτον παράσχου τὴν εἴσοδον. ἐὰν γὰρ γνῶ ὡς κεκόλυκάς τινας αὐτῶν τῆς ἐκκλησίας μεταποιουμένους ἢ ἀπεῖρξας τῆς εἰσόδου, ἀποστελῶ παραχρήμα τὸν καὶ καθαιρήσοντά σε ἐξ ἐμῆς κελεύσεως καὶ τῶν τόπων μεταστήσοντα.

acusar a Atanasio de corrupción y de agresiones contra un presbítero meliciano de Mareotis cuyo resultado fue, entre otros, la polémica rotura de un cáliz⁴³. En 331, Atanasio se verá obligado a comparecer ante el emperador en la ciudad de Nicomedia para defenderse de los múltiples cargos de los que es acusado por sus detractores⁴⁴, entre los que figuran el desgraciado asunto del mencionado cáliz de Isquiras de Mareotis y las supuestas irregularidades en la elección de Atanasio, al que acusan de no haber alcanzado la edad canónica en el momento de su ordenación. La tónica general es la de una clara y recurrente falta de respeto a la autoridad del nuevo obispo que alcanzará su cenit cuando ciertos arrianos se dirijan al emperador con el fin de solicitar, en 333, la formación de una iglesia separada si Atanasio se niega a admitirlos en comunión, pero no obtienen sus propósitos puesto que Constantino decide mantener el *statu quo* alcanzado en Nicomedia, lo que parece asegurar temporal y precariamente los intereses de Atanasio.

Sin embargo, la facción que se había unido para precipitar su desgracia no iba a pararse en este punto. En 335 se convoca un concilio en Tiro con objeto de llevar a Atanasio ante un tribunal a todas luces prevaricador pues, al parecer, se pretendía la eliminación definitiva del problema a través del alejamiento de aquél que era percibido como la principal fuente del conflicto⁴⁵. Los motivos expuestos por el emperador

⁴³ *Idem*, 63, εὐρόντες δὲ αὐτὸν νοσοῦντα καὶ κατακείμενον ἐν κελλίῳ ἐντέλλονται τῷ πατρὶ αὐτοῦ παραγγεῖλαι τῷ υἱῷ μηδὲν τι τοιοῦτον ἐπιχειρεῖν, οἷον εἶρηται κατ'αὐτοῦ. ἀλλ' ἀναστὰς ἀπὸ τῆς νόσου καὶ κωλυόμενος ἀπὸ τῶν ἰδίων καὶ τοῦ πατρὸς καταφεύγει πρὸς τοὺς Μελιτιανούς. κακεῖνοι κοινοῦνται τοῖς περὶ Εὐσέβιον καὶ λοιπὸν ὅτι δὴ ποτήριον μὲν Μακάριος κατέαξεν, Ἀρσένιος δὲ τις ἐπίσκοπος ἐφρονεύθη παρ' ἡμῶν. ("Pero, cuando se recuperó de su enfermedad [Isquiras], habiendo sido ya persuadido por su padre y sus amigos para que siguiera con el engaño, corrió hacia los melicianos quienes se pusieron de acuerdo con los eusebianos pues, esta calumnia ha sido inventada por ellos: que Macario ha roto un cáliz y que un obispo llamado Arsenio ha sido asesinado por mí").

⁴⁴ *Idem*, 60 y *Ep. Fest.*, 4, 5; *Soc. Hist. eccl.*, 1, 27. *Vid.* A. Martin, *Athanase d'Alexandrie et l'Église d'Égypte au IV^e siècle*, p. 350. M. Meslin, en "Vases sacrés et boissons d'éternité dans les visions des martyrs africains" en J. Fontaine y Ch. Kannengiesser (eds.), *Epektasis, Mélanges patristiques offerts au cardinal Jean Daniélou*, París, 1972, pp. 140-144 valora la copa como símbolo del martirio en el imaginario rigorista norteafricano, sugeriendo reflexión que podría alentar alguna analogía con la acusación meliciano contra Atanasio.

⁴⁵ Son de esta opinión M. Simonetti, *La crisi*, p. 124; H. Chadwick, *Church in*

en la apertura del sínodo se revisten de un irenismo muy acorde con la fase arrianizante de su reinado en la que se trata de conseguir, a toda costa, una homogeneización de la situación eclesiástica, razonada de esta manera por Constantino, quien justifica su decisión:

[...] para defender a aquellos que necesitan protección, para restablecer la seguridad a vosotros, hermanos, que estáis en peligro, para volver a unir la opinión de quienes están divididos, para corregir los errores mientras haya tiempo, para poder restaurar así la armonía en tantas provincias [...]⁴⁶.

El emperador consideraba a Atanasio como el causante de la profunda fractura que dividía a la Iglesia debido a su intransigencia con respecto a Arrio. Melicianos y eusebianos, aprovechando esta tesitura se encargarán de asestar el golpe definitivo a su común enemigo, quien es finalmente depuesto, no por desavenencias doctrinales sino por haber cometido actos de violencia impropios de su cargo, por lo que es obligado a comparecer ante el concilio reunido en Tiro⁴⁷. En efecto, aquí encontramos una diferencia sustancial con Nicea que resulta de gran importancia en tanto que se va a repetir en los principales sínodos postconstantinianos: la cuestión que origina la convocatoria del concilio deja de ser de índole doctrinal para centrarse en problemas de orden disciplinario donde una autoridad imperial asume, por lo general, la dirección del evento, si bien son los obispos quienes se encargan de pronunciar la sentencia pertinente. El concilio asume la forma y el procedimiento de un tribunal ordinario en el que, según K. M. Girardet, el *iudex* del proceso es Constantino, quien habla por boca de su delegado

Ancient Society, p. 202; W. H. C. Frend, *The Rise of Christianity*, Filadelfia, 1984, p. 527 y D. W. H. Arnold, *The Early Episcopal Career*, p. 143, entre otros.

⁴⁶ Eus. *VC.*, 4, 42, 1: ἐπαμῦναι τοῖς χρήζουσιν ἐπικουρίας, τοὺς ἀδελφοὺς ἰάσασθαι κινδυνεύοντας, εἰς ὁμόνοιαν ἐπαναγαγεῖν τὰ διεστῶτα τῶν μελῶν, διορθώσασθαι τὰ πλημμελοῦμενα, ἕως καιρὸς ἐπιτρέπει, ἵνα ταῖς τοσαύταις ἐπαρχίαις τὴν πρέπουσαν ἀποδόσητε συμφωνίαν[...].

⁴⁷ Athan. *Apol. c. ar.*, 71, καὶ ὁ μὲν Μακάριος δέσμιος διὰ στρατιωτῶν ἔμπεται εἰς Τύρον, ἐμοὶ δὲ γράφει καὶ ἀνάγκην ἐπιτίθησιν, ὥστε καὶ ἄκοντας ἡμᾶς ἀποστέλλεσθαι. (“Macario fue enviado a Tiro escoltado por soldados. El emperador me escribió ordenándome comparecer inmediatamente a lo que, de mala gana, me plegué”).

Dionisio, mientras que los obispos hacen las veces de *consiliarii* en el juicio⁴⁸.

Todo ello propiciará la condena al exilio que llevará a Atanasio de Alejandría a Tréveris, en la Galia, donde permanecerá casi dos años sin que se produzcan, si tenemos en cuenta los testimonios conservados, conflictos destacables. Sin embargo, su salida de Tiro no fue sencilla ya que tuvo que huir debido a que, tras las resoluciones del conflicto, su seguridad e integridad personal parecían no estar garantizadas⁴⁹. Encontró asilo en Constantinopla, donde trató de convencer sin éxito al emperador de lo injusto de su condena en Tiro ya que, si bien no llegó a ser nunca depuesto, fue condenado al exilio y enviado a Tréveris. Las razones que motivaron esta decisión imperial son difíciles de precisar aunque el testimonio de los diferentes historiadores eclesiásticos apunta hacia la negativa de Atanasio a aceptar a Arrio en el seno de la Iglesia, reticencia que chocaría frontalmente con las intenciones unificadoras de Constantino en materia eclesiástica⁵⁰.

Apenas muerto Constantino, su primogénito realiza una maniobra sin contar con los otros herederos legítimos del emperador y en una fase en la que todavía no había sido declarado augusto junto con sus hermanos: permite el retorno de Atanasio de Alejandría y Marcelo de Ancira⁵¹, entre otros, a sus respectivas sedes⁵². Sin embargo, Atanasio no

⁴⁸ K. M. Girardet, *Kaisergericht und Bischofsgericht: Studien zu den Anfängen des Donatistentrites (313-315) und zum Prozess des Athanasius von Alexandrien (328- 346)*, Bonn, 1975, p. 68.

⁴⁹ Soz. Hist. eccl., 2, 25. T. D. Barnes apunta a la huida de Atanasio como una fuga desesperada en *Constantine and Eusebius*, p. 239; D. W. H. Arnold, en *The Early Episcopal Career of Athanasius*, p. 165, propone una evacuación de Atanasio controlada y escoltada con objeto de salvaguardar sus persona, cfr. Athan. *Apol. c. ar.*, 87, [...] ἔδειξε δὲ καὶ ὁ θυμὸς τοῦ βασιλέως. ὁ γὰρ τοιαῦτα γράψας καὶ καταγινώσκων τῆς ἀδικίας αὐτῶν, ὡς ἤκουσε τὴν τοιαύτην διαβολήν, εὐθὺς ἐπυρώθη καὶ ἀντὶ τῆς ἀκροάσεως εἰς τὰς Γαλλίας ἡμᾶς ἀπέστειλεν. (“[...] y probé de la ira del emperador, pues, aunque él había escrito la carta anterior y había condenado esas injusticias, tan pronto como tuvo noticia de semejante acusación, [la rotura del cáliz] él [Eusebio de Nicomedia] recuperó su favor y, en lugar de darme audiencia me envió de inmediato a la Galia”).

⁵⁰ Soc. Hist. eccl., 1, 35; Soz. Hist. eccl., 2, 28.

⁵¹ A diferencia de Atanasio, Marcelo de Ancira había sido depuesto de su cargo. Esta diferencia es muy importante, tanto en lo relativo al trato que recibirá su figura en los

toma el camino más corto y decide dar un rodeo para dirigirse a Viminacium, en Mesia, donde se hallaba apostado Constante con quien mantiene una entrevista que, pese a no conocerse su contenido, ha dado pie a todo tipo de especulaciones⁵³. Cabe destacar las impresiones de sus contemporáneos quienes en el concilio de Sárdica de 343 afirmarán que la actividad de Atanasio en el tiempo que medió entre su rehabilitación y su llegada a Alejandría fue empleado por éste para realizar todo tipo de

diferentes concilios, como en la falta de apoyo que acusará entre los nicenos. *Cfr.* Soc. *Hist. eccl.*, 1, 36 y *Soz. Hist. eccl.*, 2, 33; M. Simonetti, *La crisi*, p. 131; M. Tetz, “Markellianer und Athanasios von Alexandrien. Die markellianische *Expositio fidei ad Athanasium* des Diakons Eugenios von Ankyra”, en W. Geerlings y D. Wyrwa (eds.), *Martin Tetz, Athanasiana. Zu leben und lehre des Athanasius*, Berlín, 1995, pp. 61 y 81-82; H. Chadwick, *Church in Ancient Society*, pp. 202-203 y 206ss; T. J. Lienhard, “Two Friends of Athanasius: Marcellus of Ancyra and Apollinaris of Laodicea” *ZAC* 10, 2006, pp. 56ss.

⁵² Aunque Athan. en *Hist. Ar.*, 8, 1 indica que fue una decisión conjunta de los hermanos, existen motivos para pensar que fue Constantino II quien decidió llevar a cabo esta arriesgada y comprometida maniobra, *cfr.* Athan. *Apol. c. ar.*, 87, 4-7 e *Hist. ar.*, 8, 2, entre otros.

⁵³ Athan. *Apol. ad Const.*, 5, Ποῖον τοίνυν τόπον, ἢ τίνα χρόνον φησὶν ὁ κατήγορος, ἐν ᾧ τοιαῦτά με εἰρηκέναι διέβαλεν; ἢ τίνας παρόντος ἐμάνην φθέγγεσθαι τοιαῦτα οἷα ὡς εἰπόντος μου κατεψεύσατο; ἢ τίς ἐστὶν ὁ τοῦτῳ συνηγορῶν καὶ μαρτυρῶν; ἃ γὰρ εἶδον οἱ ὀφθαλμοὶ αὐτοῦ, ταῦτα καὶ λέγειν ὀφείλει, ὡς ἡ θεία Γραφὴ παρήγγειλεν. Οὐδένα μὲν οὖν οὗτος εὕρησει μάρτυρα τῶν μὴ γενομένων· ἐγὼ δέ, ὅτι οὐ ψεύδομαι, μάρτυρα μετὰ τῆς ἀληθείας καὶ τὴν σὴν εὐσέβειαν ἔχω. Ἀξιῶ γάρ, γινώσκων σε μνημονικώτατον, ἀναμνησθῆναι τῶν λόγων ὧν ἀνέφερον τότε, ὅτε κατηξίωσας ἰδεῖν με· πρῶτον μὲν ἐν Βιμινακίῳ, δεύτερον δὲ ἐν Καισαρείᾳ τῆς Καππαδοκίας, καὶ τρίτον ἐν τῇ Ἀντιοχείᾳ· εἰ κἄν τῶν περὶ Εὐσέβιον τῶν με λυπησάντων κακῶς ἐμνημόνευσα παρὰ σοί, εἰ διέβαλλόν τινας τῶν ἀδικησάντων με. Εἰ δὲ μὴδὲ καθ' ὧν ἔδει με λέγειν τούτους διέβαλον, ποίαν εἶχον μανίαν βασιλέα βασιλεῖ διαβάλλειν, καὶ ἀδελφὸν ἀδελφῷ συγκροῦσαι; (“Entonces, ¿en qué tiempo y lugar mantiene el acusante que hice uso de aquellas expresiones, según su calumniosa acusación? ¿En presencia de quién fui tan loco como para proferir las palabras de las que me ha falsamente acusado de pronunciar? ¿Quién hay que esté dispuesto a corroborar éstas acusaciones, y dar fe del hecho? Debería pronunciar lo que han visto sus propios ojos, nos dicen las Santas Escrituras. Pero no, no encontrará testigos para aquello que nunca tuvo lugar. Pero invoco a Vuestra Piedad para que vea, junto con la Verdad, que no miento. Os pido, pues sé que sois una persona de excelente memoria, que recordéis la conversación que tuve con vos, cuando accedisteis a verme, primero en Viminacium, una segunda vez en Cesarea en Capadocia, y la tercera vez en Antioquía. ¿Hablé mal ante vos, incluso de Eusebio y sus secuaces que me habían perseguido? ¿Acaso acusé a aquellos quienes me hicieron mal? Si en aquél momento no imputé nada a aquellos contra quienes tenía derecho de hablar, ¿cómo podía estar tan enloquecido como para vilipendiar a un emperador frente a un emperador, y de crear antagonismo entre dos hermanos?”).

fechorías y maniobras fraudulentas conducentes a trastornar el siempre precario *statu quo* de la Iglesia. Naturalmente, son sus enemigos quienes hacen tales afirmaciones:

Llegó a Alejandría desde la Galia después de mucho tiempo [...] A lo largo de su viaje de vuelta derrocó iglesias, restauró a obispos condenados, les prometió la esperanza de recuperar sus sedes y consagró a los incrédulos como obispos con puñetazos, y a los paganos por el asesinato, aunque los obispos existentes seguían vivos e inocentes de cualquier crimen. No respetó las leyes y todo lo achacaba a la desesperación, de forma que se adueñó de las iglesias de Alejandría por medio de la fuerza, del asesinato, de la guerra⁵⁴.

A tenor de este pasaje, es T. D. Barnes una vez más quien opta por presentar una imagen violenta y descarnada del patriarca dando crédito al contenido polémico de un texto confeccionado por una facción hostil y contraria⁵⁵. Sin embargo, este pasaje es útil, dejando al margen este tipo

⁵⁴ El texto está recogido en latín (el original debió de ser escrito en griego) en la *Collectanea Antiariana Parisina*, serie A, IV, 1, 8: *Sed dum Athanasius post damnationem suam reditum sibi de exilio compararet, de Gallia ad Alexandriam post plurimum tempus aduenit [...] etenim per omnem uiam reditus sui ecclesias subuertebat, damnatos episcopos aliquos restaurabat, aliquibus spem ad episcopatus reditum promittebat, aliquos ex infidelibus constituebat episcopos saluis et permanentibus integris sacerdotibus per pugnas et caedes gentilium, nihil repiciens leges, desperationi tribuens totum. unde per uim, per caedem, per bellum Alexandrinorum basilicas depredatur*. El origen hilariano de esta fuente y su inclusión misma en lo que, sabemos, fue una colección de pruebas y argumentos contra los obispos arrianos y jueces prevaricadores de Béziers, obliga a considerar la variable polémica de la retórica cristiana donde estas fuentes, al tiempo que sirven como argumentos contra el oponente, logran, por su naturaleza hiperbólica, desprestigiar y desautorizar al contrario.

⁵⁵ T. D. Barnes, *Athanasius and Constantius*, p. 35-36. D. M. Gwynn, en su obra *The Eusebians. The Polemic of Athanasius of Alexandria and the Construction of the Arian Controversy*, Oxford, 2007 niega la existencia (más allá de la mera construcción polémica por parte de Atanasio) de la existencia real de un partido “eusebiano” o “arriano” (p. vii), ampliando las hipótesis aportadas anteriormente en su trabajo “The Construction of a “Heretical Party” in the *Apologia contra arianos* of Athanasius of Alexandria”, *Prudentia* 35, 2003, pp. 161-187. Sin embargo, son muchos los especialistas que sí han considerado la existencia de esta facción como tal y, de hecho, han construido sus hipótesis en torno a este problema, *cfr.* A. Martin, *Athanase d’Alexandrie et l’église d’Égypte*, pp. 341-389 o el propio T. D. Barnes en su *Athanasius and Constantius*, pp. 36-38. Además, las tesis fundamentales de la obra de Gwynn fueron inmediatamente contestadas por T. D. Barnes en una reseña de la obra en cuestión recogida en *JThS* 58, 2007, pp. 715-718 y en aportaciones

de tratamientos, para valorar el seguimiento de Atanasio por parte de sus oponentes y la manera de actuar que tenían las facciones enfrentadas. Es posible que las circunstancias hubieran agriado el entendimiento hasta tal punto que las posturas se fanatizasen hasta el límite de llevar a cabo acciones expeditivas. Sin embargo, yo no me atrevería jamás a afirmar, a diferencia de ese historiador, que el retorno de Atanasio fuese acompañado de un baño de sangre. Se ha escrito mucho sobre el carácter violento del obispo alejandrino llegando al extremo, del todo ridículo, de tildarlo de mafioso y *gangster* de la época⁵⁶ cuando apenas contamos con testimonios suficientes para hacernos una idea clara del problema.

Sabemos que Atanasio de Alejandría no dudó en aplicar mano dura en momentos de tensión y que su gran carisma entre los colectivos monacales e indígenas le proporcionó un apoyo que seguramente fuese determinante en la valoración de las acciones que acometió⁵⁷. Sin

recientes como su “The Exile and Recalls of Arius”, *JThS* 60, 2009, p. 121, n. 41.

⁵⁶ Una vez más, es el efectista T. D. Barnes quien no vacila en entrar en los dominios de la fantasía afirmando, sin complejo alguno, en *Constantine and Eusebius*, p. 230 que “Athanasius [...] maintained the popular support which he enjoyed from the outset and buttressed his position by organizing an ecclesiastical mafia. In later years [...] he could instigate a riot or prevent the orderly administration of the city [Alejandría]. Athanasius possessed a power independent of the emperor which he built up and perpetuated by violence. [...] like a modern gangster, he evoked widespread distrust, proclaimed total innocence – and usually succeeded in evading conviction on specific charges”. No es, desgraciadamente, un caso aislado ya que ésta ha sido la opinión de varios estudiosos modernos que, no sé si por afán de provocar o por una clamorosa incompetencia en el tratamiento de los textos y de la época, han alumbrado concepciones de muy dudoso rigor. Se hace eco de este mismo fenómeno D. W. H. Arnold en sus numerosos trabajos, indicando que se debe a que estos “especialistas” juzgan hechos y personajes obedeciendo a “modern standards of conduct” en D. W. H. Arnold y M. Di Maio, *loc. cit.*, p. 182, n. 141 y remite a la tesis doctoral de V. Twomey, *Apostolikos Thronos: the Primacy of Rome as Reflected in the Church History of Eusebius and the Historic-Apologetic Writings of Saint Athanasius the Great*, Munster, 1982, pp. 233ss., para comprobar, a través de su digresión sobre los estudios atanasianos, el desarrollo de ésta, no ya negativa sino estéril y absurda, visión de Atanasio por los especialistas modernos. Sin embargo, en el mismo artículo de Arnold y Di Maio, se incurre otra vez en el mismo error craso en p. 190, n. 186, aduciendo argumentos vagos.

⁵⁷ Me refiero a los disturbios, tumultos y problemas originados por los monjes y en la labor de exaltación de las masas urbanas llevada a cabo por ellos, *vid.* J. R. Aja Sánchez, *Tumultus et urbanae seditiones: sus causas. Un estudio sobre los conflictos económicos, religiosos y sociales en las ciudades tradorromanas (s. IV)*, Santander, 1998, p. 84 y R.

embargo, la falta de datos no permite sopesar adecuadamente la importancia de la variable indigenista en Atanasio por lo que me veo obligada, una vez más, a rechazar otro tópico recurrente que presenta al patriarca alejandrino como un elemento local fanatizado y apartado de la cultura grecolatina que emergió, a modo de reacción, de entre los estratos más populares⁵⁸. A pesar de esto, no se deben pasar por alto factores regionales que sí interfirieron, de alguna manera, en el devenir de los acontecimientos. Numerosos testimonios exponen, por ejemplo, el apoyo incondicional que encontró Atanasio entre los monjes egipcios y el sustrato nativo del país⁵⁹, colectivos ambos que apoyaron, ya fuera escondiendo y protegiendo al patriarca en los momentos de mayor tensión o manifestando a través de virulentas protestas el rechazo hacia el obispo de Alejandría impuesto por los eusebianos con la aquiescencia de Constancio II. No obstante, esto no debería suponer un estímulo para

Lim, "Religious Disputation and Social Disorder in Late Antiquity", *Historia* 44, 1995, pp. 204-231.

⁵⁸ T. D. Barnes en *Athanasius and Constantius*, pp. 13-14 aplica un ingenuo determinismo que convierte a Atanasio en un líder vocinglero y violento surgido del sustrato propiamente copto en oposición a un mundo grecolatino culto y refinado representado por sus oponentes. Este imaginario propuesto es, en este caso, irreal. Comparto, en cualquier caso, la visión equilibrada de A. Martin, quien, a mi parecer, es, con mucho y hasta el día de hoy, la autora del análisis más lúcido de la figura del patriarca alejandrino, "Savoir si Athanase fut un gangster ou un saint n'est pas notre propos. L'historien ne se confond ni avec le juge chargé de faire appliquer la loi, ni avec l'hagiographie", (*Athanase d'Alexandrie et L'Église d'Égypte*, pp. 3-5).

⁵⁹ El propio Atanasio suele dar buena cuenta de su excelente relación con los monjes en varias de sus obras. Tras su fuga, en 356, el patriarca encontró refugio entre ellos durante seis años, *vid.* Athan. *Hist. ar.* 1; *Apol. ad Const.*, 25 y *De fuga*, 24. Gregorio de Nazianzo ofrece también una significativa opinión en *Or.* 21, 19-20 y 22. *Vid.* D. Brakke, *Athanasius and the Politics of Ascetism*, Oxford, 1995, pp. 80-83ss; W. Harmless, *Desert Christians. An Introduction to the Literature of Early Monasticism*, Oxford, 2004, pp. 33-36. C. Rapp, en *Holy Bishops in Late Antiquity*, pp. 147-149 expone cómo Atanasio fue el primer líder eclesiástico que explotó sistemáticamente el recurso al apoyo monástico promocionando a miembros del monacato a cargos importantes dentro de la organización eclesiástica alejandrina y egipcia, en general. A su buena relación con los monjes hay que unir su conocimiento del copto, evidenciado por sus cartas festales, razón por la cual, el patriarca alejandrino mantuvo siempre una buena relación con el sustrato indígena del país, que atendiendo al juicio de J. Kamil en *Christianity in the Land of Pharaohs. The Coptic Orthodox Church*, Londres-Nueva York, 2002, pp. 172-173, consideraban al carismático patriarca como un auténtico héroe "nacional".

elaborar una realidad que no conocemos en sus más concretos detalles. El problema de y con Atanasio no tiene nada que ver con segregaciones raciales ni culturales, ni el patriarca actuó de tal forma o tal otra obedeciendo a motivaciones debidas a su condición de alejandrino de extracción popular o a otras premisas extrañas a nuestro análisis que son fruto de ciertos elementos apriorísticos halógenos que se explican a través de concepciones contemporáneas a las que he optado por no dar pábulo.

Tras estos avatares, los obispos rehabilitados encuentran que la reinserción en sus sedes no estaba garantizada. El caso de Atanasio es, como no podía ser de otra manera, el más elocuente ya que, con anterioridad a su aparición en Alejandría, es nuevamente depuesto por un sínodo de obispos reunidos, al parecer, a instancias de Constancio en su corte de Antioquía⁶⁰. Indignado por esta acción, escribe un documento que conocemos bajo el título de *Carta encíclica* en el que expone la situación a sus colegas en el ministerio justo antes de partir, exiliado, a Roma. El mensaje principal de este documento⁶¹ es que la maniobra arriana que ha sufrido es un hecho que afecta al conjunto de la Iglesia. A través de una colorida exégesis de Jc 19, 29 argumenta la necesidad de hacer valer la dignidad de la ortodoxia⁶², concepto que aparece aquí como baluarte de la religión que encuentra en este espacio, apologético y polémico al mismo tiempo, el punto de partida de una larga y fructífera carrera como concepto clave en la polémica antiarriana.

Este documento, el primer trabajo polémico de Atanasio, data de

⁶⁰ Durante el invierno de 339, un concilio formado por obispos eusebianos eligió a Gregorio de Capadocia como patriarca de Alejandría. La reacción popular no se hizo esperar. Los relatos de Sócrates (*Hist. eccl.*, 2, 11) y Sozomeno (*Hist. eccl.*, 3, 6) acerca de este episodio no son aconsejables en tanto que en ellos los historiadores eclesiásticos confunden hechos del momento tratado con otro episodio posterior, la persecución y fuga de Atanasio, acaecido en 356.

⁶¹ En el apéndice II b) propongo una traducción de este importante documento a partir del texto recogido en H. G. Opitz, *Athanasius Werke*, II Band, 5 Lieferung, Berlin, 1934-1941, pp. 169-177.

⁶² Expresada aquí como *εὐσέβεια*, *cfr.* Athan, *Ep. encyc.*, 1. También emplea el mismo vocablo para referirse a esta realidad en *De Decr.*, 1, *vid.* L. Ayres, "Athanasius' Initial Defense of the Term ὁμοούσιος: Rereading the *De Decretis*" *JEChS*, 12, 2004, pp. 337ss.

mediados de 339 ya que recoge la toma de posesión de Gregorio de Capadocia y la consiguiente huida del legítimo obispo de la sede⁶³ hacia Roma. Parece ser que esta carta, además de una explicación del problema, fue una manera de preparar el terreno antes de su llegada a Roma y que existe una intención de captar el apoyo y la benevolencia de los occidentales a través del relato⁶⁴, lo que tendría sentido dado el género mismo del texto y ayudaría a comprender el entusiasmo con el que se recibió al patriarca y el apoyo incondicional que siempre recibió por parte de casi todos los obispos occidentales. En cualquier caso, la *Carta encíclica* muestra de modo vívido el contraste que se experimenta en Alejandría cuando se empiezan a aplicar medidas de sesgo político para paliar desavenencias religiosas. Esto se hace de un modo un tanto ingenuo (no olvidemos que se trata de un escrito polémico) pues se muestra el contraste entre una situación de armonía irreal en la que los clérigos resuelven sus conflictos entre ellos de modo pacífico y otra en la que el brazo armado del poder se entromete de forma abrupta para sofocar y reprimir el deseo pacífico de los alejandrinos de tener a Atanasio entre ellos. El texto resulta ilustrativo:

Los ultrajes que han sido cometidos contra la Iglesia y contra mí son los siguientes: mientras estaba reuniendo a la congregación en paz y como de costumbre, mientras la gente estaba regocijándose en ella en santa conversación, y estando mis colegas en el ministerio de la Tebaida y Libia en perfecta armonía entre ellos y conmigo mismo, el prefecto de Egipto impuso un documento, elevado en forma de edicto, en el que se declaraba que un tal Gregorio de Capadocia venía de la corte con el fin de ser mi sucesor. Este anuncio dejó a todo el mundo en estupor pues tal modo de proceder era completamente nuevo, escuchándose ahora por primera vez. La gente se mantuvo, en cambio, reunida y constante en las iglesias, pues sabían muy bien que ni ellos mismos, ni obispo o presbítero alguno, ni nadie, en resumen, había dado queja de mí. Veían, asimismo, que sólo los arrianos estaban de su bando pues sabían que ése era también un arriano, enviado por Eusebio y sus secuaces del partido arriano. Pues bien sabéis, hermanos, que Eusebio y sus compinches han sido desde siempre los sostenedores y partícipes de la herejía

⁶³ Vid. D. M. Gwynn, *The Eusebians*, p. 20 y 51-58.

⁶⁴ Así lo recoge D. M. Gwynn en *The Eusebians*, p. 20, sin embargo T. D. Barnes indica que la carta fue escrita nada más llegar a Roma en *Athanasius and Constantius*, pp. 50-51 aunque no aporta ningún tipo de elemento que justifique tal aseveración.

de los enloquecidos arrianos, por cuyo medio han llevado siempre a cabo sus designios contra mí y fueron, además, los artífices de mi exilio a la Galia⁶⁵.

Lo que se trata de exponer en este párrafo es que el emperador Constancio, a través de sus esbirros, ha revocado la amnistía promovida por Constantino II (ya desaparecido) eliminando, a través de una maniobra de dudosa legitimidad, al incómodo obispo de la sede Alejandrina en cuyo lugar se coloca a un elemento de confianza. Visto así, el asunto toma un cariz diferente en tanto que aparece totalmente realzada la variable de la injerencia del poder, representada por el prefecto cumpliendo órdenes del emperador, en los asuntos eclesiásticos. Atanasio sabrá sacar provecho de este duro revés presentándolo a los occidentales a modo de denuncia y advertencia. Naturalmente, las tintas se cargan en este momento contra el prefecto de Egipto Filagrio y el nuevo obispo de Alejandría, retratado como una marioneta de la facción eusebiana dispuesta a todo con tal de llevar a cabo su brutal cometido⁶⁶.

⁶⁵ Athan. *Ep. Encyc.*, 2, Τὰ μὲν οὖν καθ' ἡμῶν καὶ κατὰ τῆς ἐκκλησίας παρανομηθέντα οὕτως γέγονε. συναγόντων ἡμῶν συνήθως ἐν εἰρήνῃ τῶν τε λαῶν εὐφραινομένων ἐπὶ ταῖς συνάξεσι καὶ προκοπόντων τῇ κατὰ θεὸν πολιτείᾳ τῶν τε συλλειτουργῶν τῶν κατ' Αἴγυπτον καὶ Θηβαΐδα καὶ Λιβύην ἀγάπην καὶ εἰρήνην ἐχόντων πρὸς ἀλλήλους καὶ πρὸς ἡμᾶς, ἐξαίφνης ὁ ἑπαρχὸς τῆς Αἰγύπτου γράμματα προτίθησι δημοσίᾳ διατάγματος ἔχοντα τύπον, ὡς Γρηγορίου τινὸς ἐκ Καπαδοκίας εἰσερχομένου διαδόχου μου ἀπὸ τοῦ κοιμητήτου. καὶ ἡ μὲν τοιαύτη ἀκοὴ τοὺς πάντας ἐτάραξε· καινὸν γὰρ ἦν καὶ ἄρτι πρῶτως ἀκουσθὲν τὸ τοιοῦτον· οἱ δὲ λαοὶ καὶ μᾶλλον εἰς τὰς ἐκκλησίας συνήρχοντο, ὅτι μάλιστα συνεώρων μήτε ἑαυτοὺς μήτε ἐπίσκοπον μήτε πρεσβύτερον μήτε ὅλως τινὰς μεμνημένους ἡμᾶς ποτε. μόνους δὲ Ἀρειανοὺς ἐώρων σὺν αὐτῷ καὶ Ἀρειανὸν αὐτὸν ἐπεγίνωσκον ὑπὸ τῶν περὶ Εὐσέβιον τοῖς Ἀρειανοῖς ἀποσταλέντα. οἶδατε δέ, ἀδελφοί, αἰ τοὺς περὶ Εὐσέβιον προστάτας καὶ κοινωνοὺς τῆς ἀσεβοῦς αἵρέσεως τῶν Ἀρειομανιτῶν γενομένους καὶ δι' αὐτῶν αἰ ἡμῖν ἐπιβουλεύσαντας καὶ τῆς εἰς τὰς Γαλλίας ἀποδημίας αἰτίους ἡμῖν γενομένους.

⁶⁶ Athan. *Ep. Encyc.*, 3 y 4. A modo de refuerzo polémico, Atanasio afirma que Gregorio no dudó en exaltar a los bajos fondos, entre los que cuenta a “herejes y judíos”, prestos a empuñar porras y espadas para desalojar y arrasar las iglesias locales. Sobre el papel que desempeñaba la imagen negativa del judío en la retórica patristica, *vid.* R. González Salinero, “El servicio militar de los judíos en el ejército romano”, *Aquila Legionis* 4, 2003, en particular pp. 69-71 para un episodio violento vivido posteriormente por Atanasio; *Idem*, *El antijudaísmo cristiano occidental*, pp. 137-166 y, especialmente, su artículo “Judíos y arrianos: el mito de un acercamiento inexistente”, *Sefarad* 64 (fasc. 1), 2004, pp. 27-74, para lo referente a la asociación retórica tendenciosa entre los dos colectivos.

Se recurre a la evocación del tiempo de las persecuciones para denostar al nuevo “equipo” implantado por Constancio II a quien el patriarca tiene buen cuidado de no mencionar en su relato. Esto se hace, como se tendrá ocasión de estudiar más adelante con detalle, a fin de dotar al texto polémico de una serie de herramientas “infalibles” que, en forma de tópicos y recursos retóricos, hagan la función deslegitimadora y la denuncia que es connatural a este género literario sin que el autor tenga que manifestarse de un modo demasiado franco y abierto que pueda, en un determinado momento, comprometerlo delante del emperador.

Este escrito es asimismo importante porque en él aparece por primera vez desarrollada la teoría de la fuga en Atanasio que retomará más adelante en lo concerniente a la justificación de su actitud tras la represión que sufrió en 356 en la ciudad de Alejandría tras un lamentable episodio muy similar al que estudiamos ahora. Atanasio hace suyas las palabras de Jesús en *Mt* 10, 23 donde se legitima la huida en la persecución⁶⁷, desautorizando, de modo implícito, las actitudes rigurosas frente a la conservación de la propia integridad física en momentos de represión⁶⁸. De este modo, al tiempo que demuestra su postura hacia

⁶⁷ *Mt* 10, 23, *Cum autem persequentur uos in ciuitatem istam, fugite in aliam. Amen dico uobis, non consummabitur ciuitates Israel, donec ueniat Filius hominis.* (‘Όταν δὲ διώκωσιν ὑμᾶς ἐν τῇ πόλει ταύτῃ, φεύγετε εἰς τὴν ἑτέραν· ἀμὴν γὰρ λέγω ὑμῖν, οὐ μὴ τελέσῃτε τὰς πόλεις τοῦ Ἰσραὴλ ἕως ἂν ἔλθῃ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου.) (“Cuando os persigan en una ciudad, huid a otra, y si también en ésta os persiguen, marchaos a otra. Yo os aseguro: no acabaréis de recorrer las ciudades de Israel antes que venga el Hijo del hombre”). *Cfr.* Athan. *De fuga*, 8, 11 y 23. Este pasaje (empleado, también, por Cipriano de Cartago en *Lapsis*, 10) será retomado por Atanasio en otras ocasiones de similar complejidad existencial, *vid. Apol ad Const.*, 32.

⁶⁸ Athan. *Ep. Encyc.*, 5, ἐγὼ γὰρ θεωρῶν αὐτοὺς ἔσχατα λυσσῶντας καὶ λογισάμενος, ἵνα μήτε ἡ ἐκκλησία βλαβῇ καὶ αἱ ἐν αὐτῇ παρθένοι πάθωσι καὶ θάνατοι πάλιν γένωνται καὶ δεύτερον οἱ λαοὶ ὑβρισθῶσιν, ὑπέκλεψα ἑμαυτὸν τῶν λαῶν μνησθεὶς τοῦ σωτῆρος λέγοντος· «ἐὰν ὑμᾶς διώκωσιν εἰς τήνδε τὴν πόλιν, φεύγετε εἰς τὴν ἑτέραν». ἦιδειν γὰρ αὐτούς, ἀφ' ὧν ἔπραξαν εἰς τὴν ἑτέραν ἐκκλησίαν κακῶν, μηδὲν τῶν δεινῶν καὶ κατὰ τῆς ἄλλης παραιτούμενους· (“Viendo que se encontraban en un estado de odio frenético contra mí y estando yo ansioso de que no quedara dañada la iglesia ni de que padecieran las vírgenes que se hallaban en ella o que se cometieran futuros asesinatos, ni de que quedara de nuevo ultrajado el pueblo, me retiré de entre ellos recordando las palabras de nuestro Salvador: “Si te persiguen en esta ciudad, huye a otra” (*Mt* 10, 23), puesto que sabía, por los males que habían cometido contra la anterior iglesia, que no ahorrarían ningún ultraje a la siguiente”). La visión atanasiana de la fuga es heredera de una larga tradición alejandrina, inaugurada por el propio Clemente en *Strom.*, 4, 10, 76, Ἐπὶ δ'

movimientos como el melicianismo o el rigorismo donatista, aboga por la conservación de las facultades físicas y mentales como manera eficaz para luchar contra la herejía y las disposiciones tiránicas y desproporcionadas del poder civil subyacentes tras episodios aparentemente doctrinales. Sin embargo, Atanasio manifiesta, por prudencia o de modo sincero, que ha sido acusado falsamente por sus enemigos ante el emperador y que éste ha permitido estos ultrajes porque ha sido influenciado⁶⁹ por la facción rival del patriarca. Éste concluye su escrito afirmando que cree firmemente en la existencia de una conspiración contra él que, de no ser combatida por todos aquellos

ἔμπαλιν εἶπη «ὅταν διώκωσιν ὑμᾶς ἐν τῇ πόλει ταύτῃ, φεύγετε εἰς τὴν ἄλλην,» οὐχ ὥς κακὸν τὸ διώκεσθαι παραινεῖ φεύγειν οὐδ' ὥς θάνατον φοβουμένους διὰ φυγῆς ἐκκλίνειν προστάττει τοῦτον· βούλεται δὲ ἡμᾶς μηδενὶ αἰτίους μηδὲ συναιτίους κακοῦ τινος γίνεσθαι, σφίσιν τε αὐτοῖς πρὸς δὲ καὶ τῷ διώκοντι καὶ τῷ ἀναιροῦντι· τρόπον γάρ τινα παραγγέλλει αὐτὸν περιστάσθαι, ὁ δὲ παρακούων τολμηρὸς καὶ ῥησοκίνδυνος. (“Aún más, al decir: Cuando os persigan en una ciudad, huid a otra, no aconseja el huir como si la persecución fuera algo malo, ni prescribe evitar la muerte huyendo por temor a ella. Por el contrario, no quiere que nosotros nos hagamos responsables ni cómplices de mal alguno con nadie; ni con nosotros mismos, ni tampoco con el perseguidor o el verdugo. En efecto, únicamente aconseja evitar el enfrentamiento; mas el que no lo tiene en cuenta es un atrevido y un temerario.”) y continuada por Orígenes en *In Matt.*, 10, 23, ὁ μὲν ῥητὸν διδάσκει ἡμᾶς ὅση δύναμις ἀπὸ τῶν διωκόντων καὶ τῆς προσδοκίας τοῦ διὰ τὸν λόγον ἐπιβουλεύεσθαι ἀναχωρεῖν· τοῦτο μὲν γὰρ κατὰ τὸ εὐλόγιστον γένοιτ' ἂν, τὸ δὲ δυνάμενον ἔξω εἶναι τῶν περιστατικῶν ὁμοσε χωρεῖν αὐτοῖς προπετές ἐστι καὶ θρασύ. (“Este texto [*Mt* 14, 12-13] nos enseña que es necesario escapar, en la medida que nos sea posible, de los perseguidores y de la formación de cábalas que, a causa del *Lógos*, son orquestadas contra nosotros. Esta es, sin duda, la actitud más conforme con el buen juicio, en tanto que, pudiendo permanecer lejos de un peligro, no es sino temeridad ir a su encuentro”), entre otros. *Vid.* W. H. C. Frend, *Martyrdom and Persecution*, p. 548; A. Pettersen, “To Flee or not to Flee: an Assessment of Athanasius’ *De fuga sua*”, en W. J. Sheils, *Persecution and Toleration*, Oxford, 1984, pp. 29-33; J. Leemans, “The Idea of Flight for Persecution in the Alexandrian Tradition from Clement to Athanasius”, en L. Perrone (ed.), *Origeniana octava*, vol. 2, pp. 902-906.

⁶⁹ Athan. *Ep. Encyc.*, 6, τοῦτο δὲ τῶν περὶ Εὐσέβιον ἐστὶ τὸ δραματούρημα· ταῦτα οἱ περὶ Εὐσέβιον ἔκπαλαι μὲν ἐμελέτων καὶ συνετίθουν, νῦν δὲ καὶ ἰσχυσαν πρᾶξαι διὰ τὰς διαβολάς, ἃς διέβαλλον ἡμᾶς βασιλεῖ. ἀμέλει οὐδὲ οὕτως ἡσυχάζουσιν, ἀλλὰ καὶ οὕτως ἡμᾶς ἀποκτεῖναι ζητοῦσι καὶ τοῖς γνωρίμοις ἡμῶν φοβεροὺς ἑαυτοὺς δεικνύουσιν, ὥς πάντας φυγαδεύεσθαι καὶ θάνατον παρ' αὐτῶν προσδοκᾶν. (“He aquí, pues, la farsa de Eusebio y sus compinches, que han estado ensayando y componiendo durante mucho tiempo y que ahora han logrado interpretar a través de las falsas acusaciones que han hecho contra mí frente al emperador. Sin embargo, aun no se conforman con estar callados sino que incluso ahora buscan matarme y se vuelven tan terribles contra mis amigos que todos son llevados al exilio y esperan la muerte de su parte”).

obispos que se consideran católicos, se extenderá a todas las sedes en las que el arrianismo no ha tenido hasta el momento éxito. Por ello, la carta de Atanasio es, al tiempo que una denuncia, una advertencia ya que indica claramente la necesidad de tomar medidas y estar prevenidos contra las maniobras que se están gestando en el bando eusebiano⁷⁰. Sobre este particular, considero que es muy difícil saber hasta qué punto Atanasio está advirtiendo sobre un hecho probado o si, por el contrario, esta llamada de atención persigue el único fin de poner en guardia a sus colegas en el episcopado y, en cierta manera, asustarlos a fin de que cierren filas en torno a su persona y a la causa que representa.

El exilio forzoso de Atanasio de Alejandría va a tener más consecuencias que las que en un primer momento hubiera podido haber esperado. La *Carta encíclica* actúa a modo de avanzadilla, preparando el terreno y condicionando la opinión de los occidentales en beneficio del obispo alejandrino quien, desde este nuevo teatro de operaciones tratará de devolver el golpe a sus declarados enemigos. Sin embargo, a la hora de estudiar este problema, no resulta recomendable dejarse guiar por el protagonista, pues al ser éste objeto de persecución y represión, transmitirá a la fuerza un testimonio demasiado personal que se debe cotejar cuidadosamente para extraer de él los datos más veraces. Atanasio encuentra asilo en Roma, adonde le acompaña Marcelo de Ancira, quien en un primer momento recibe un apoyo general de Occidente por su

⁷⁰ Athan. *Ep. Encyc.*, 7, Τὰ μὲν οὖν κατὰ τοὺς Ἀρειομανίτας οἶδατε, ἀγαπητοί· πολλάκις γὰρ αὐτῶν τὴν ἀσέβειαν ἰδίᾳ καὶ κοινῇ πάντες ἀπεκηρύξατε· οἶδατε δὲ καὶ τοὺς περὶ Εὐσέβιον, ὡς προεῖπον, τῆς αὐτῆς ἐκείνοις ὄντας αἰρέσεως, δι' ἣν καὶ πάλοι ἡμῖν ἐπεβούλευσαν. τὰ δὲ νῦν δι' αὐτοὺς καὶ ὑπ' αὐτῶν γεγόμενα πικρότερα πολέμων ἐδήλωσα ὑμῖν, ἵνα κατὰ τὴν ἐξ ἀρχῆς ἱστορίαν μισοπόνηρον ζῆλον ἀναλαβόντες ἐξάρητε τοὺς τὰ τοιαῦτα πονηρὰ ἐργασαμένους κατὰ τῆς ἐκκλησίας. (“Conocéis la historia de los enloquecidos arrianos, queridos, puesto que a menudo habéis, tanto individualmente como en conjunto, condenado su impiedad. También sabéis que Eusebio y sus compinches, como dije antes, están implicados en la misma herejía en favor de la cual han estado urdiendo una conspiración contra mí durante mucho tiempo. Y os he representado ahora lo que ha sido hecho, tanto para ellos como por ellos, con mayor crueldad de la acostumbrada incluso en tiempos de guerra para que a través del ejemplo de la historia que os relaté al principio tengáis un celoso odio de su maldad y que rechacéis a quienes han cometido tamañas atrocidades contra la Iglesia”).

férreo monoteísmo, aparentemente similar al propugnado en época de Dionisio de Roma⁷¹.

El obispo de Ancira presenta, pese a lo rudimentario de alguno de sus argumentos, una complejidad tal que aún a día de hoy la investigación sobre su obra y el significado y relevancia de la misma no están exentos de polémica⁷². Su primera aparición de relieve se dio en el concilio de Ancira de 314, reunido con objeto de debatir qué tratamiento se debía proporcionar a los lapsos y cuál era el lugar que la Iglesia debía otorgarles⁷³. Su marcado antagonismo respecto a la opción arriana quedó patente tras su actuación en Nicea, donde, al parecer, destacó por ser uno de los factores dinamizadores en la formación de la doctrina nicena. Sin embargo, su militancia nicena y cercanía a Atanasio de Alejandría le pasarán una desagradable factura tras el concilio de Tiro de 335 puesto que será depuesto de su sede y rechazado por el conjunto de sus adversarios⁷⁴.

⁷¹ Es necesario recordar que nos encontramos frente a un teórico no origenista y de una sensibilidad fuertemente monoteísta. Marcelo de Ancira entiende la unión entre el Padre y el Hijo casi como una fusión de identidades, *vid.* G. W. H. Lampe, "The Exegesis of some Biblical Texts by Marcellus of Ancyra and Pseudo-Chrysostom" *JThS*, 49, 1948, pp. 169-175; J. T. Lienhard, "Basil of Caesarea, Marcellus of Ancyra, and Sabellius" *ChHist*, 58, 1989, pp. 157-159; *Idem*, "Ps-Athanasius, *contra Sabellianos*, and Basil of Caesarea, *contra Sabellianos et Arium et Anomoeos*: Analysis and Comparision", *VChr*, 40, 1986, pp. 365ss, rechazando la diferenciación hipostática propugnada por Orígenes en *C. Cels.*, 8, 12.

⁷² El estudio de la figura de Marcelo de Ancira y de la importancia del papel que desempeñó en las primeras décadas del conflicto niceno-arriano no arrancó hasta las protestas de Jean Daniélou a mediados del siglo XX. Contribuciones posteriores han demostrado la necesidad de un estudio profundo de su obra y su acción para comprender la primera fase del conflicto aquí tratado en la que Marcelo de Ancira se percibe hoy en día como uno de los principales protagonistas de la misma y no como una figura periférica. Sobre la revalorización de Marcelo de Ancira y la historia de la reivindicación hecha por el cardenal Daniélou, véase T. E. Pollard, "Marcellus of Ancyra, a Neglected Father", en J. Fontaine y Ch. Kannengiesser (eds.), *Epektasis, Mélanges patristiques offerts au cardinal Jean Daniélou*, París, 1972, pp. 187-196, esp. 187-188.

⁷³ S. Parvis, *Marcellus of Ancyra and the Lost Years of the Arian Controversy (325-345)*, Oxford, 2006, pp. 11-30; *Idem*, "Marcellus or Vitalis: Who Presided at Ancyra 314?", *StudPatr* 34, 2001, pp. 197-203; A. H. B. Logan, "Marcellus of Ancyra and the Councils of A.D. 325: Antioch, Ancyra and Nicaea" *JThS*, 43, 1992, pp. 428-446.

⁷⁴ Su deposición oficial tendrá lugar en el concilio de Constantinopla de 336, *vid.* J.

El principal punto de fricción entre Marcelo de Ancira y sus oponentes arrianos se concentra, como no podía ser de otra manera, en la reflexión cristológica que él elabora exclusivamente a partir de sus deducciones del contenido de diferentes textos bíblicos y de la tradición apostólica⁷⁵. Sus principales tesis se refieren a la unidad de sustancia de Dios (Padre), al que concibe como “mónada indivisible” y “único πρόσωπον”⁷⁶ y a la caracterización antiorigenista del *Lógos* preexistente, al que concibe como parte constituyente del Padre y no como una hipóstasis independiente⁷⁷ y que únicamente es tenido por “Hijo” a raíz

T. Lienhard, *Contra Marcellum: Marcellus of Ancyra and Fourth-Century Theology*, Washington, 1999, cap. 6 “Marcellus and His Doctrine after 336”, *passim*.

⁷⁵ Marc. *Frag.*, 86, 88, 98 y 121.

⁷⁶ Marc. *Frag.*, 54, τί τοίνυν ἦν <τὸ κατελθόν> τοῦτο πρὸ τοῦ ἐνανθρωπήσαι; πάντως πού φησιν· πνεῦμα. εἰ γάρ τι παρὰ τοῦτο ἐθέλοι λέγειν, οὐ συγχωρήσει αὐτῷ ὁ πρὸς τὴν παρθένον εἰρηκῶς ἄγγελος »πνεῦμα ἅγιον ἐπελεύσεται ἐπὶ σε». εἰ δὲ πνεῦμα εἶναι φήσει, ἄκουε τοῦ σωτῆρος λέγοντος «πνεῦμα ὁ θεός». (“Entonces, esto *que bajó*, ¿qué era antes de hacerse hombre? *Espíritu* dice [Asterio] sin vacilar. Efectivamente, si quisiera decir algo diferente de esto, no se lo permitiría el ángel que dijo a la Virgen: “El Espíritu Santo vendrá sobre ti.” Pero si dice que es *Espíritu*, escuche lo que dice el Salvador: “Dios es Espíritu.”); *Idem*, 71, εἰ μὲν γὰρ ἡ τοῦ πνεύματος ἐξέτασις γίγνοιτο μόνῃ, ἐν καὶ ταῦτόν εἰκότως εἶναι τῷ θεῷ φαίνοιτο· εἰ δὲ ἡ κατὰ σάρκα προσθήκη ἐπὶ τοῦ σωτῆρος ἐξετάζοιτο, ἐνεργείᾳ ἡ θεότης μόνῃ πλατύνεσθαι δοκεῖ· ὥστε εἰκότως μονὰς ὄντως ἐστὶν ἀδιαίρετος. (“Efectivamente, si se hiciera sólo un examen del Espíritu, aparecería, con razón, que el Verbo es una y misma cosa con Dios, pero, si se examina en el Salvador la añadidura de la carne, entonces la divinidad parece ensancharse solamente en la operación, de modo que, con razón, es una unidad realmente indivisible”); *Idem*, 76 εἰ δὲ καὶ βούλει καὶ ἐτέρας ἀκοῦσαι τοῦ αὐτοῦ προφητείας ἕνα ἡμῖν θεὸν βεβαιούσης, «ἐγὼ θεός» φησὶν «πρῶτος, καὶ εἰς τὰ ἐπερχόμενα ἐγὼ εἰμι»· τὸ γὰρ ἐγὼ ἐνὸς προσώπου δεικτικόν ἐστιν, αἱ γὰρ δύο ῥήσεις ἐν ἡμῖν πρόσωπον σημαίνουσιν. »ἐγὼ« γὰρ εἰπὼν ἐπάγει καὶ τὸ «εἰμί», ὥστε διὰ τῶν δύο τοῦ λόγου μερῶν, ἀντωνυμίας τε καὶ ῥήματος, τὴν τῆς θεότητος μαρτυρεῖσθαι μονάδα. (“Pero si quieres oír además otra profecía suya que nos confirma un único Dios, dice: “Yo, Dios, el primero; y yo mismo estoy en lo que viene”. Efectivamente, el “yo mismo” es indicativo de una sola persona, pues los dos términos significan entre nosotros una única persona: ya que, después de haber dicho “yo” añadió “estoy” de modo que, gracias a las dos partes de la frase, el pronombre y el verbo, puede atestiguar la unidad de la divinidad.”) e *Idem*, 77, εἰ μὴ τῷ πνεύματι προσέχοντες δυνάμει ἀδιαίρετον τὴν μονάδα εἶναι νομίζοιμεν, (“Si por no atender al espíritu, no pensamos que la unidad es indivisible en potencia, ¿no estaremos errando?”).

⁷⁷ Marc. *Frag.*, 76 y 82-83, διελεῖν γὰρ τὸν λόγον τοῦ θεοῦ τολμήσας καὶ <ἕτερον θεόν> τὸν λόγον ὀνομάσαι, <οὐσία τε καὶ δυνάμει διεστῶτα τοῦ πατρὸς>, εἰς ὅσῃν βλασφημίαν ἐκπέπτωκεν ἔνεστιν σαφῶς ἀπ’ αὐτῶν τῶν ὑπ’ αὐτοῦ γραφέντων ῥητῶν ῥαδίως

de la Encarnación. Se desmarca del sabelianismo al afirmar que la distinción entre Padre e Hijo es evidente a través del conocimiento del Hijo⁷⁸, realidad que no se desprende del Todo en forma de segunda

μανθάνειν. γέγραφε δ' αὐταῖς λέξεσιν οὕτως· <οὐ δὴπου δὲ ἡ εἰκὼν καὶ τὸ οὗ ἔστιν ἡ εἰκὼν ἐν καὶ ταῦτὸν ἐπινοεῖται, ἀλλὰ δύο μὲν οὐσίαι καὶ δύο πράγματα καὶ δύο δυνάμεις, ὡς καὶ τοσαῦται προσηγορίαι>. ἀλλ' ὁ μὲν ἀπόστολος τοιαῦτα περὶ τῆς Γαλατῶν πίστεως γράφει· Εὐσέβιος δὲ μεταφέρων τὴν ἀποστολικὴν ἔννοιαν, δι' ἣν τοῦθ' ὁ ἀπόστολος τῆς προειρημένης αἰτίας ἔνεκα, «τέκνα μου» εἶπεν «οὓς πάλιν ὠδίνω ἄχρις οὗ μορφωθῇ Χριστὸς ἐν ὑμῖν», καθήψατο Γαλατῶν <ὡς μὴ ὀρθὴν ἐχόντων περὶ θεοῦ δόξαν>. ὠδινεν γὰρ ἀληθῶς δριμεῖάν τινα καὶ πικρὰν ὠδίναν, ὅτι ἠπίστατο Γαλάτας περὶ θεοσεβείας μὴ ὥσπερ ἐκεῖνος δοξάζοντας, μηδὲ <δύο οὐσίας τε καὶ πράγματα καὶ δυνάμεις καὶ θεοὺς> λέγοντας. (“Cierto, después de comprobar su atrevimiento de separar de Dios al Verbo y de llamar al Verbo “otro Dios”, que se distingue del Padre en esencia y en potencia, es fácil saber con claridad, por sus propios escritos, la enorme blasfemia en que ha caído [Eusebio]. Literalmente ha escrito así: “Indudablemente, sin embargo, la imagen y aquello de que es imagen no se conciben como una y misma cosa, sino que son dos esencias, dos cosas y dos potencias, con otras tantas denominaciones.” Ahora bien, el Apóstol dice tales cosas refiriéndose a la fe de los gálatas. Pero Eusebio, trastrocando el pensamiento apostólico, por causa del cual y de lo expresado anteriormente, el Apóstol dijo: “Hijos míos, a los cuales de nuevo estoy alumbrando, hasta que Cristo sea formado en vosotros”, la emprende contra los gálatas, dando a entender que “éstos no tenían sobre Dios una opinión recta.” Verdaderamente sí sufrió los dolores de un agrio y amargo alumbramiento, pues sabía que los gálatas no opinaban sobre el culto de Dios lo mismo que él, y que tampoco decían que “hay dos esencias, dos cosas, dos potencia, dos dioses”).

⁷⁸ Marc. *Frag.*, 44, Σαβέλλιος γὰρ καὶ αὐτὸς τῆς ὀρθῆς ὀλισθήσας πίστεως οὔτε τὸν θεὸν ἀκριβῶς ἔγνω οὔτε τὸν ἅγιον αὐτοῦ λόγον. ὁ γὰρ μὴ τὸν λόγον γνοὺς ἠγγόνησεν καὶ τὸν πατέρα. «οὐδεὶς» γὰρ »οἶδεν» φησὶν «τὸν πατέρα, εἰ μὴ ὁ υἱός», τουτέστιν ὁ λόγος· <ὁ γὰρ λόγος> δι' αὐτοῦ τὴν τοῦ πατρὸς παρέχει γνῶσιν. οὕτω γὰρ καὶ πρὸς τοὺς οἰομένους τηνικαῦτα τῶν Ἰουδαίων εἰδέναι τὸν θεόν, ἀθετοῦντας δ' αὐτοῦ τὸν λόγον, δι' οὗ μόνου γινώσκεται ὁ θεός, ἔλεγεν «οὐδεὶς ἐπιγινώσκει τὸν πατέρα εἰ μὴ ὁ υἱὸς καὶ ᾧ ἂν ὁ υἱὸς ἀποκαλύψῃ». ἐπειδὴ γὰρ ἀδύνατον ἦν ἑτέρως γνῶναι τὸν θεόν, διὰ τοῦ ἰδίου λόγου εἰδέναι αὐτὸν τοὺς ἀνθρώπους διδάσκει, ὥστε ἐσφάλη μὲν κάκεῖνος μὴ τὸν πατέρα καὶ τὸν τούτου λόγον ἀκριβῶς γνοῦς. (“Porque el propio Sabelio, que resbaló de la recta fe, tampoco tuvo un conocimiento exacto de Dios ni de su santo Verbo, pues quien no conoció al Verbo también ignoró al Padre, ya que dice: Nadie conoce al Padre. sino el Hijo esto es, el Verbo. Efectivamente, es el Verbo quien por sí mismo proporciona el conocimiento del Padre. Así es como, dirigiéndose a los judíos que entonces creían conocer a Dios, pero que negaban a su Verbo, el único por quien se conoce a Dios, decía: Nadie conoce al Padre, sino el Hijo y aquel a quien el Hijo se lo revele. Puesto que, en efecto, era imposible conocer a Dios de otro modo, enseña que los hombres lo conocen por medio de su propio Verbo, de suerte que también aquel se engañó, al no conocer con exactitud ni al Padre ni a su Verbo”).

hipóstasis, sino que se manifiesta como una “extensión de la mónada” (πλατυσμός, πλατύνεσθαι)⁷⁹.

Este panorama doctrinal, imbuido de un rabioso antiorigenismo, no podía ser admitido por los orientales quienes no dudaron nunca en explicitar su rechazo hacia la postura marceliana a través de contundentes anatemas. El encarnizamiento del conflicto doctrinal (y las dolorosas consecuencias personales que éste trajo consigo) llevaron a Marcelo a radicalizar enormemente su postura incurriendo en la desafección de sus primitivos sostenedores y colegas, pues si bien otorgaba unidad y cohesión a la divinidad indicando que era toda ella de una única οὐσία, no dotaba, como hemos visto, de personalidad al *Lógos* hasta el momento mismo de su encarnación, conformando así un todo impersonal con el

⁷⁹ Marc. *Frag.*, 67, πῶς γάρ, εἰ μὴ ἡ μονὰς ἀδιαίρετος οὖσα εἰς τριάδα πλατύνοιτο, ἐγγωρεῖ αὐτὸν περὶ τοῦ πνεύματος ποτὲ μὲν λέγειν ὅτι ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορεύεται, ποτὲ δὲ λέγειν «ἐκεῖνος ἐκ τοῦ ἐμοῦ λήψεται καὶ ἀναγγελεῖ ὑμῖν», αὐθὶς τε ἐμφυσήσαντα τοῖς μαθηταῖς «λάβετε πνεῦμα ἅγιον» εἰρηκέναι; πῶς γάρ εἰ ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορεύεται παρὰ τοῦ υἱοῦ τὴν διακονίαν ταύτην λαμβάνειν ἐπαγγέλλεται. (“Porque si la Unidad, que es indivisible, no se extiende en Trinidad, ¿cómo es posible que diga él del Espíritu, bien que procede el Padre bien que tomará de lo mío y os lo hará saber? y que, además, tenga dicho a sus discípulos, tras soplar sobre ellos: “Recibid el Espíritu Santo”. Si [el Espíritu] procede efectivamente del Padre, ¿cómo es que anuncia que recibe del Hijo ese servicio?”), e *Idem*, 71. Marcelo de Ancira se hace eco de la tradición occidental sobre la “expansión” de la mónada, *cfr.* Tert. *Apol.*, 21, 12-13, *Etiam cum radius ex sole porrigitur, portio ex summa; sed sol erit in radio, quia solis est radius, nec separatur substantia, sed extenditur [...]* *Ita et quod de deo profectum est, deus est et dei filius et unus ambo*. (“Lo mismo que, cuando el rayo se alarga del sol, es porción del todo; pero el sol está en el rayo, porque es rayo del sol y no se divide la sustancia, sino que se dilata [...] Así también lo que de Dios fue proferido, es Dios e Hijo de Dios y ambos son uno”) y Athan. *Sent. Dion.*, 17, ὧν ὑπ' ἐμοῦ λεχθέντων ὀνομάτων ἕκαστον ἀχώριστόν ἐστι καὶ ἀδιαίρετον τοῦ »πλησίον. πατέρα εἶπον, καὶ πρὶν ἐπαγάγω τὸν υἱόν, ἐσήμανα καὶ τοῦτον ἐν τῷ πατρὶ· »υἱὸν ἐπήγαγον, εἰ καὶ μὴ προειρήκειν τὸν πατέρα, πάντως ἂν ἐν τῷ υἱῷ προείληπτο. [...] «οὕτω μὲν ἡμεῖς εἰς τε τὴν τριάδα τὴν μονάδα πλατύνομεν ἀδιαίρετον, καὶ τὴν τριάδα πάλιν ἀμείωτον εἰς τὴν μονάδα συγκεφαλαιούμεθα» (“Cada uno de los nombres que he mencionado es inseparable e indivisible del siguiente. Hablé del Padre, y antes de referirme al Hijo, también lo mencioné en el Padre. Me referí al Hijo, y aunque no mencioné expresamente al Padre, ciertamente, debía entenderse de antemano en el Hijo [...] Así, extendemos a la indivisibilidad de la Mónada a la Triada, e inversamente, reunimos a la Triada sin reducirla a la Mónada”), donde se recoge el pensamiento de Dionisio de Roma sobre este particular.

Padre hasta ese punto concreto, determinado por el advenimiento de otra economía donde se presenta ya como Hijo⁸⁰.

A pesar de esto, el obispo de Ancira no cejó en su empeño y partió, junto con Atanasio, al exilio. Fueron acogidos en la Roma del obispo Julio, quien los declaró, tras la pertinente reunión sinódica, plenamente ortodoxos, circunstancia que, como se verá, supondrá un pesado lastre para Atanasio de Alejandría cuyo nombre no abandonará ya al del heterodoxo Marcelo en los anatemas formulados por los orientales⁸¹. De esta época data asimismo el recrudecimiento de la querella marceliana contra Eusebio de Cesarea y Asterio, el llamado Sofista⁸², que propone sustituir la acepción del Hijo como ὁμοούσιος por

⁸⁰ Comprometida aseveración que, por otra parte, le valió su ingreso en el “botiquín” de Epifanio de Salamina (*Panar.*, 72, 4, 4), *vid.* Marc. *Frag.*, 8, καὶ μὴ τοῦτο ἀπίθανον εἶναι νομίζετω Ἀστέριος, εἰ νεώτερον ὄν αὐτοῦ <τὸ> σῶμα τοσαύτης τυχεῖν ἀρχαιότητος ἐδυνήθη· ἀλλ’ ἐννοεῖτω, ὅτι <εἰ> καὶ μάλιστα τὴν ἀνθρωπίνην σάρκα νεωτέραν εἶναι συμβαίνει, ὅμως ὁ ταύτην ἀναλαβεῖν δι’ ἀγνῆς ἀξιώσας παρθένου λόγος, ταύτη τὸ ἑαυτοῦ ἐνώσας, οὐ μόνον «πρωτότοκον πάσης κτίσεως» τὸν ἐν ἑαυτῷ ἄνθρωπον κτισθέντα ἀπειργάσατο, ἀλλὰ καὶ ἀρχὴν πάντων αὐτὸν εἶναι βούλεται, οὐ τῶν ἐπὶ γῆς μόνον, ἀλλὰ καὶ τῶν ἐν οὐρανοῖς. (“Y que no piense Asterio que esto es inverosímil, el que su cuerpo, a pesar de ser más reciente, pueda alcanzar semejante antigüedad, antes bien, piense que, aun cuando sucede que sobre todo la carne humana es más reciente, sin embargo, el Verbo, que se dignó tomarla mediante la Virgen pura, al unir a la carne su propio ser, no sólo convirtió en primogénito de toda creación al hombre creado en él mismo, sino que quiere que sea principio de todas las cosas. no sólo de las que están sobre la tierra, sino también las que están en los cielos”), donde despliega esta tesis a partir de su personal exégesis de *Col* 1, 15, complejo pasaje en el que se apoyan los arrianos para caracterizar a la segunda Persona como *creatura* privilegiada (“primogénito de toda la creación”) y herramienta empleada por el Padre para llevar a cabo sus designios creacionales y salvíficos (como ocurre con el modo arriano de entender *Pr* 8, 22), *vid.* K. Seibt, *Die Theologie des Markell von Ankyra*, Berlin, 1994, pp. 123, 292ss y 317ss.

⁸¹ Marcelo será sistemáticamente condenado por orientales en todos los sínodos celebrados desde 336 y no se beneficiará, a diferencia de Atanasio de Alejandría y sus colegas pro-nicenos, de rehabilitación alguna, siendo finalmente condenado por el propio concilio de Constantinopla de 381, *vid.* A. H. B. Logan, “Marcellus of Ancyra and the Anti-Arian Polemic”, *StudPatr* 19, 1989, p. 191. Esto se debe, en parte, a que la labor condenatoria de Eusebio de Cesarea fue retomada por su sucesor Acacio, *vid.* J. T. Lienhard, “Acacius of Caesarea’s *Contra Marcellum*. Its Place in Theology and Controversy” *StudPatr* 19, 1989, pp. 185-188; M. Simonetti, *La crisi*, p. 237.

⁸² Marcelo de Ancira cargó convenientemente las tintas contra estos dos personajes en sus obras (*Frag.*, 34-35, 72-74, 81, 83-87, 90, 93, 96-104). Atanasio de Alejandría sentía una profunda animadversión (y hasta se podría afirmar que repugnancia) hacia Asterio, al

una fórmula de fuerte sabor lucianista⁸³, ἀπάραλλακτων εἰκόνα, “imagen indistinguible (del Padre)”⁸⁴ que hallaremos definitivamente respaldada en el próximo concilio de la Dedicación, celebrado en Antioquía en 341⁸⁵. De entre los cuatro credos que se emitieron en este concilio, se extraerá lo que se tratará de imponer como doctrina oficial de la Iglesia como se verá en epígrafes subsiguientes.

La muerte de Constantino en 337 suscita, como se ha visto en el epígrafe anterior, una nueva situación política que divide el Imperio en zonas o sectores sometidos al arbitrio del heredero que ostentase el dominio del sector asignado. El problema de Atanasio es, por tanto, tratado de un modo diferente según el espacio físico en el que se encuentre el patriarca. Su paso por Occidente estuvo marcado por el apoyo que obtuvo, tanto en cuestiones teológicas como en la dura batalla que mantenía contra sus opositores. Sin embargo, el hecho de que dos representantes de dos sedes apostólicas de primera importancia, Roma y Alejandría, estuviesen juntos y en armonía, despertó las suspicacias de ciertos sectores que creyeron ver en esta alianza una tentativa de conspiración contra el orden establecido⁸⁶. El clima de fuerte divergencia doctrinal que había provocado el retorno de Atanasio ofrecía el marco propicio para que un líder político arbitrara. Constante sigue aquí el *modus operandi* de su carismático padre e intenta resolver el problema a

que no duda en denostar en varios de sus escritos (*De Decr.*, 8, 1; *Syn.*, 18, 2; y 20, 1; *C. ar.*, 2, 24-28 y 2, 40). Parece ser que apostató durante las persecuciones dioclecianas y que, tras su reintegración en la Iglesia, no dejó de reclamar su derecho a una sede episcopal que, finalmente, nunca obtuvo, *cfr.* *Soc. Hist. eccl.*, 1, 36; *Sev. Antioch. Ep.*, IV 5, 4; *Epif. Panar.*, 76, 3, 5 y *Athan. Syn.*, 18, 2.

⁸³ Philost. *Hist. eccl.*, 2, 14 indica que Asterio perteneció al círculo de alumnos de Luciano de Antioquía (Τούτου τοῦ μάρτυρος πολλοὺς μὲν καὶ ἄλλους μαθητὰς ἀναγράφει [...] οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ Ἀλέξανδρον καὶ Ἀστέριον τὸν Καππαδόκην). Atanasio le considera, en cambio, “eusebiano” (*Syn.*, 18, 2; *De Decr.*, 20, 1ss.).

⁸⁴ Sobre la cristología de Asterio el Sofista, *vid.* W. Kinzig, *In Search of Asterius. Studies on the Authorship of the Homilies on the Psalms*, Gotinga, 1990, pp. 136ss, en especial p. 142 para lo referente al Hijo como “imagen” del Padre.

⁸⁵ *Vid.* M. DelCogliano, “Eusebian Theologies of the Son as the Image of God before 341”, *JEChS* 14, 2006, p. 460 y pp. 462-471.

⁸⁶ *Vid.* Ch. Piétri, “La question d’Athanasie vue de Rome (338-360)” en Ch. Kannengiesser (ed.), *Politique et Théologie chez Athanasie d’Alexandrie*, París, 1974, p. 99.

través de un concilio general. La que sería la reunión de Sérδικa de 343 pretendía, como pretendió Nicea, extirpar de una vez por todas las diferencias doctrinales y de otros tipos que boicoteaban la correcta relación entre Oriente y Occidente. Sin embargo y debido a los intereses opuestos existentes, Constante no logró llevar a buen puerto el concilio ya que los obispos orientales no se mostraron colaboradores y a través de pretextos de muy diversa índole, consiguieron que no se realizase ningún avance en este sentido. Ahora bien, el fracaso de Sérδικa no desanimó a Constante, quien exigió a su hermano la reintegración de Atanasio en su sede episcopal, logrando que en 346 el patriarca retornase e iniciase lo que se ha denominado su “década áurea”⁸⁷. El alejandrino se convierte en lo que, con acierto, A. Martin ha calificado de “pomme de discorde” entre Constante y Constancio⁸⁸, tensando de manera notable las relaciones entre los dos dirigentes hasta el punto de polarizar el debate religioso tras la reunión de Sérδικa de la que sale, no obstante, fortalecido con el apoyo de numerosos prelados occidentales, entre los que destacan Osio de Córdoba, Fortunatiano de Aquileya, Maximino de Tréveris y Protasio de Milán, entre otros⁸⁹.

El rechazo de los occidentales a la propuesta de reconciliación doctrinal que supuso el Macróstico enviado al concilio reunido en Milán en 345⁹⁰ trajo consigo un endurecimiento de la política de Constancio en Oriente, testimoniada por hechos como el severo correctivo aplicado por el *comes* Filagrio a los ciudadanos de Adrianópolis que se negaron a aceptar al obispo arriano impuesto⁹¹ o los siniestros hechos que siguieron

⁸⁷ Vid. Athan. *Hist. ar.*, 20, 2; *Apol. c. ar.*, 51, 4 y Theod. *Hist eccl.*, 2, 8 y 12.

⁸⁸ A. Martin, *Athanase d'Alexandrie et l'Église d'Égypte*, pp. 440-442.

⁸⁹ Athan. *Apol. ad Const.*, 3 para la nómina completa.

⁹⁰ Se tratará éste y otros aspectos relacionados con la actividad sinódica en el siguiente apartado.

⁹¹ Athan. *Hist. ar.*, 18, οἱ δὲ καθαιρεθέντες δέον καὶ οὕτως ἡρεμεῖν, οἱ δὲ καὶ μετὰ τὴν οὕτως αἰσχροὺς φυγὴν κατελθόντες τοιαῦτα ἔδρασαν, ὥς ἐκ τούτων μικρὰς αὐτῶν τὰς προτέρας δειχθῆναι πράξεις. ἐπειδὴ γὰρ οὐκ ἠθέλησαν αὐτοῖς οἱ ἐν Ἀδριανουπόλει κοινωνῆσαι ὥς φυγοῦσιν ἀπὸ τῆς συνόδου καὶ ὑπευθύνους γενομένοις, ἀνήνεγκαν βασιλεῖ Κωνσταντίῳ καὶ πεποιήκασιν ἀπὸ τῆς ἐκεῖ καλουμένης Φάβρικος δέκα λαϊκῶν ἀποτμηθῆναι τὰς κεφαλὰς ὑπουργοῦντος αὐτοῖς καὶ εἰς τοῦτο Φιλαργίου πάλιν ἐκεῖ κόμητος γενομένου. καὶ τούτων τὰ μνήματα πρὸ τῆς πόλεως ἐστίν, ἅπερ παρερχόμενοι καὶ ἡμεῖς ἐωράκαμεν. (“Pero las personas depuestas, que deberían haber permanecido en

a la entronización del arriano Macedonio en la sede constantinopolitana ocupada por el proniceno Pablo⁹². Sin embargo, el testimonio más ilustrativo corresponde a la delegación formada por dos obispos presentes en Sárdica acompañados por un militar de confianza de Constante, quienes se dirigieron a Antioquía portando una carta en la que se exigía la inmediata aplicación de las disposiciones serdicenses ya que el propio Constancio había consentido la celebración de dicho concilio⁹³. En esta carta, Constante imputa la responsabilidad del fracaso del sínodo a los obispos orientales quienes deseaban a toda costa la perdición de Atanasio y se permite dar un paso atrevido amenazando con ir él mismo a Alejandría a “devolver a Atanasio a las ovejas que le reclaman”⁹⁴. Queda claro, por tanto, que la restauración del patriarca fue obra exclusiva de Constante, consentida por el hermano con objeto quizá de evitar el estallido del inevitable conflicto civil⁹⁵ que hubiera supuesto que el augusto de Occidente pusiera su regio pie en Alejandría para devolver el pastor a su rebaño. Sin embargo, resulta arriesgado especular y proponer hipótesis sobre tan delicado asunto si bien la respuesta de Constancio “el Conquistador”⁹⁶ no se hizo esperar ya que envió varias cartas al patriarca

silencio, junto con aquellos quienes se habían apartado tras tan vergonzosa huida, eran culpables de esta conducta, de forma que sus acciones anteriores parecen pequeñeces en comparación con estos. Puesto que cuando el pueblo de Adrianópolis no quiso comulgar con ellos, como hombres que habían huido del Concilio, y habían sido declarados culpables, llevaron sus quejas al emperador Constancio, y lograron que fueran decapitados diez laicos, pertenecientes a la manufactura de armas, y Filagrio, quien estaba de nuevo ahí como conde (*comes*), también les ayudó en sus tramas. Las sepulturas de éstas personas, que ví al pasar, están enfrente de la ciudad”).

⁹² Soc. Hist. eccl., 2, 16; Soz. Hist. eccl., 3, 9, vid. G. Dagron, *Naissance d'une capitale. Constantinople et ses institutions de 330 à 451*, París, 1974, pp. 425-435.

⁹³ Athan. Hist. ar., 20; Theod. Hist. eccl., 2, 8, 54ss.

⁹⁴ Theod. 2, 8, 55. Jerónimo no duda en atribuir a esta carta el retorno de Atanasio en 346, Hier. Chr. ad a. 346, *Athanasius ad Constantis litteris Alexandriam regreditur*.

⁹⁵ Las amenazas veladas de Constante hacia su hermano mayor no dejan lugar a dudas a este respecto, cfr. Philos. Hist. eccl., 3, 12; Soc. Hist. eccl., 2, 22; Ruf. Hist. eccl., 1, 20 e, incluso, Luc. I Athan., 29: *timui inter nos bella fuissent orta*.

⁹⁶ Theod. Hist. eccl., 2, 11, la reciente victoria contra los persas le sirve al augusto para marcar las distancias con el molesto obispo.

instándole a volver lo antes posible sirviéndose, a tales efectos, del *cursus publicus*⁹⁷.

Existía, pues, un precio que se debía pagar antes del retorno y que no era otro que el de rendir pleitesía a Constancio. Para ello, Atanasio consintió en hacer escala en Antioquía donde su seguridad dependía de los designios del emperador, quien tuvo que despachar órdenes a varios puntos del territorio con el fin de que se dejase paso franco al obispo⁹⁸ en

⁹⁷ Athan. *Hist. ar.*, 21, Ὁ δὲ βασιλεὺς Κωνστάντιος ὀλίγον τι κατανυγεῖς εἰς ἑαυτὸν ἦλθε λογισάμενός τε ἐξ ὧν ἔδρασαν τῷ Εὐφράτῃ ὅτι καὶ τὰ κατὰ τῶν ἄλλων ἐπιχειρήματα τοιαῦτά ἐστι, τοὺς μὲν ἐξορισθέντας ἀπὸ τῆς Ἀλεξανδρείας εἰς τὴν Ἀρμενίαν πρεσβυτέρους καὶ διακόνους εὐθὺς ἀπολυθῆναι κελεύει, γράφει δὲ εἰς Ἀλεξανδρείαν φανερώς μηκέτι διώκεσθαι τοὺς μετὰ Ἀθανασίου κληρικούς τε καὶ λαικούς. εἴτα μετὰ μὴνάς που δέκα τελευτήσαντος Γρηγορίου μεταπέμπεται καὶ Ἀθανάσιον μετὰ πάσης τιμῆς, οὐχ ἅπαξ οὐδὲ δεύτερον, ἀλλὰ καὶ τρίτον γράψας αὐτῷ μὲν φιλικά, δι' ὧν θαρρεῖν καὶ ἐλθεῖν προέτρεπε. πέμπει τε πρεσβύτερον καὶ διάκονον, ἵν' ἔτι μᾶλλον θαρρῶν ἐπανεέλθοι. ἐνόμιζε γὰρ διὰ τὸν φόβον τῶν πρότερον γενομένων ὀλιγορεῖν με περὶ τὴν ἐπάνοδον. γράφει δὲ καὶ τῷ ἀδελφῷ ἑαυτοῦ Κώνσταντι, ἵνα καὶ αὐτὸς ἐπανελθεῖν με προτρέψῃται. διεβεβαιούτο γὰρ ἐνιαυτὸν ὅλον ἐκδέχεσθαι τὸν Ἀθανάσιον καὶ οὐκ ἂν ποτε ἐπιτρέψαι μὴ γενέσθαι τινὰ καινοτομίαν ἢ καὶ κατάστασιν φυλάττων Ἀθανασίῳ τῷ ἐπισκόπῳ τὰς ἐκκλησίας. (“Y entonces, el emperador Constancio, sintiendo algunas compunciones, volvió a sí mismo. y, concluyendo, a partir de su conducta hacia Eufrates, que sus ataques contra los demás eran de la misma naturaleza, dio órdenes para que los presbíteros y diáconos que habían sido desterrados de Alejandría a Armenia fueran liberados de inmediato. También escribió públicamente a Alejandría, ordenando que los clérigos y el laicado que fueran amigos de Atanasio no padecieran más persecuciones. Y cuando Gregorio falleció unos diez meses más tarde, mandó buscar a Atanasio con plenos honores, escribiéndole nada menos que tres veces una carta muy amable en la cual lo animaba a que cobrara valor y viniera. También envió un presbítero y un diácono para que le animaran a volver, puesto que creyó que, alarmado por lo que había tenido lugar antes, no quería volver. Asimismo, escribió a su hermano Constante para que también me animara a que regresara. Y asimismo afirmó que había estado esperando a Atanasio durante todo un año, y que no permitiría que tuviera lugar ningún cambio ni ordenación, puesto que estaba guardando las Iglesias para Atanasio, su Obispo”). Este rechazo pudo haber estado motivado por la existencia del arriano Gregorio, quien ocupó la sede hasta su muerte en 345 o, más probablemente, a que el patriarca estuviera aterrorizado por las posibles represalias que pudiera sufrir por parte del “amistoso conquistador” a su regreso.

⁹⁸ Athan. *Hist. ar.*, 22, Οὕτω δὴ οὖν γράψαντος αὐτοῦ καὶ προτρεψαμένου διὰ πολλῶν (καὶ γὰρ καὶ τοὺς κόμητας αὐτοῦ πεποίηκε γράψαι, Πολέμιον, Δατιανόν, Βαρδίωνα, Θάλασσον, Ταῦρον καὶ Φλωρέντιον, οἷς καὶ μᾶλλον πιστεύειν ἦν), τὸ δὲ ὅλον δεδοκῶς τῷ θεῷ τῷ καὶ εἰς τοῦτο κατανύξαντι τὸν Κωνστάντιον ἦλθεν Ἀθανάσιος μετὰ τῶν σὺν αὐτῷ πρὸς αὐτόν, γνησίως τε αὐτὸν ἐώρακε καὶ ἀπέλυσεν εἰσελθεῖν εἰς τὴν πατρίδα καὶ τὰς ἐκκλησίας γράψας καὶ τοῖς κατὰ τόπον δικασταῖς, ἐπειδὴ πρότερον

su regreso a Alejandría. Lejos de obtener en su sede el sosiego que perseguía, el patriarca siguió siendo sometido a un acoso constante por parte de sus numerosos adversarios políticos y religiosos quienes, a diferencia de los monjes y los fieles de Alejandría que le eran adictos, perseguían su definitiva caída en desgracia.

Todos estos acontecimientos y, sobre todo, el trato diferente que recibió de parte de los dos soberanos hicieron que, tanto en Atanasio como en sus allegados, se generase una visión del poder absolutamente mediatizada por el credo que profesasen los titulares del mismo. La aventura occidental del patriarca le llevó a constatar una marcada diferencia en cuestión de credo y relación del poder con la religión diferente a la que se estaba dando en Oriente y esto le llevó a valorar la necesidad de realzar el liderazgo del obispo como medio de solventar las cuestiones polémicas y arbitrar en los diferentes conflictos religiosos y políticos que pudieran surgir⁹⁹. Por lo tanto, es preciso tener presente que

προστάξας ἦν φυλάττεσθαι τὰς διόδους, ἵνα ἀκώλυτον ἔχωσι τὴν πάροδον. εἶτα τοῦ ἐπισκόπου ἀποδυρομένου περὶ ὧν πέπονθε καὶ περὶ τῶν κατ' αὐτοῦ γραφέντων παρ' αὐτοῦ παρατιθεμένου τε, μὴ πάλιν μετὰ τὴν ἀποδημίαν διαβολαὶ γένωνται παρὰ τῶν ἐχθρῶν, καὶ λέγοντος· 'κάλει τούτους, εἰ βούλει, (ἔξεστι γὰρ ἐστάναι τούτους δι' ἡμᾶς) καὶ διελέγχομεν αὐτούς', τοῦτο μὲν οὐ πεποίηκε, πάντα δέ, ὅσα πρότερον ἐκ διαβολῆς ἦν γραφέντα κατ' αὐτοῦ, ἀναιρεθῆναι ταῦτα καὶ ἀπαλειφῆναι κελεύει διαβεβαιωσάμενος· μηκέτι τοῦ λοιποῦ διαβολῶν ἀνέχεσθαι, ἀλλ' εἶναι βεβαίαν καὶ ἀμετάβλητον τὴν προαίρεσιν'. ("Y cuando escribió de ésta manera, y lo animó, por medio de varias personas (puesto que hizo que también escribieran Polemio, Daciano, Bardión, Talasio, Tauro y Florencio, sus *comites*, en los cuales Atanasio podía confiar más), Atanasio, encomendando el asunto a Dios, quien había provocado la conciencia de Constancio para que hiciera esto, vino a éste con sus amigos. Les dio una audiencia favorable, y lo envió de nuevo a su país y a sus Iglesias, escribiendo, a la vez, a los magistrados de varios lugares, que mientras les había ordenado, anteriormente, que vigilaran a Atanasio, que ahora debían dejarlo circular libremente. Entonces, cuando el obispo se quejó de los sufrimientos que había padecido, y de las cartas que el Emperador había escrito contra él, y le imploró que no fueran revividas las falsas acusaciones de sus enemigos contra él tras su partida, diciendo: "por favor, convocad a éstas personas, puesto que, hasta donde sabemos, son libres de presentarse, y así podremos evidenciar su conducta". El emperador contestó que no lo haría, pero ordenó que cualquier escrito calumnioso fuera destruido, afirmando que nunca más escucharía tales acusaciones, y que su propósito era fijo e inalterable. No sólo dijo esto, sino que selló sus palabras con juramentos, invocando a Dios como su testigo. Y, animándolo de ésta manera y deseándole valor, envió las siguientes cartas a los obispos y magistrados").

⁹⁹ A. Alba López, "Oposición religiosa y exilio", pp. 245-249.

la vivencia personal de Atanasio y los contactos que establece durante los exilios y los numerosos conflictos en los que se ve envuelto son determinantes para comprender su relación con el poder y la visión que transmite del mismo en sus textos, que se transmitirán entre sus contemporáneos, quienes acogerán de desigual manera sus opiniones¹⁰⁰.

¹⁰⁰ Lucifer de Cagliari mostró su afinidad a las ideas de Atanasio en la encendida defensa que hizo de él ante Constancio II en sus dos libros *Pro sancto Athanasio* y, en general, en el conjunto de su obra donde abogaba por una asunción total de credo niceno como vía de resolución de conflictos. No obstante, la figura de Atanasio no suscitó siempre simpatías, como se puede deducir de los avatares vividos por el patriarca y de las decisiones tomadas por los concilios reunidos a lo largo de los años cincuenta donde se apostó por una vía de entendimiento más conciliadora.

2.3. ACTIVIDAD SINÓDICA Y UNIFICACIÓN: DISENSIONES ORIENTE-OCCIDENTE

Durante este periodo se produce un notable aumento de las reuniones sinodales en todas las áreas del Imperio. La naturaleza de estas reuniones de obispos, a veces presididas por uno de los augustos, podía ser de diversa índole, aunque, ciertamente, aquéllas conducentes a establecer un símbolo único para toda la Iglesia o a limar las ya más que notorias asperezas entre las facciones en litigio, se hicieron las más recurrentes. Los últimos años de Constantino habían contemplado el nacimiento de este fenómeno todavía incipiente pero será en la década de los años cuarenta del siglo IV cuando esta tendencia florezca de una forma tal, que la notable abundancia de sínodos y concilios convocados en la primera mitad del siglo IV, ha provocado que algún autor se refiera a este periodo como la “era de los credos sinodales”¹⁰¹. El recurso a la reunión tenía como fin respaldar o condenar las diversas acciones de los obispos, lo que llegado el caso, degeneró en un instrumento tendencioso de calumnia y castigo pero también en un medio de avance doctrinal sin precedentes. Entre Nicea y Constantinopla, se convocaron decenas de sínodos y concilios de diverso signo y propósito.

No resulta menos importante, en este sentido, la reunión del sínodo de Antioquía de 341 con motivo de la dedicación o consagración de la Iglesia Dorada¹⁰². Con motivo de las reuniones allí efectuadas y presididas por el propio Constancio II¹⁰³, se elabora una serie de credos y

¹⁰¹ J. N. D. Kelly, *Credos*, pp. 315ss.

¹⁰² De ahí la designación del concilio, ἡ ἐν τοῖς ἑγκαίνιαις. La construcción fue iniciada por Constantino unos diez años antes, *vid.* G. T. Armstrong, “Imperial Church Building and Church-State Relations A.D. 313-363” *ChHist*, 36, 1967, pp. 13-15; B. Repsher, *The Rite of Church Dedication in the Early Medieval Era*, Lewiston, 1998, pp. 21-29; E. Palazzo, *L'espace rituel et la sacré dans le christianisme. La liturgie de l'autel portatif dans l'Antiquité et au Moyen Age*, Turnhout, 2008, pp. 86-94.

¹⁰³ Athan. *Syn.*, 25, Ἦσαν δὲ οἱ συνελθόντες ἐν τοῖς ἑγκαίνιαις ἐπίσκοποι ἐνενήκοντα, ὑπατεῖα Μαρκελλίνου καὶ Προβίνου [...] ἐκεῖ ὄντος Κωνσταντίου τοῦ ἀσεβεστάτου (“Se reunieron noventa obispos en la Dedicación bajo el consulado de Marcelino y Probino [...] estando el impío Constancio presente”).

de líneas maestras de actuación en lo que a la implantación de una muy particular forma de entender el cristianismo se refiere. No en vano encontramos que, asistiendo la voluntad de Constancio, se encuentra en todo momento Eusebio de Nicomedia, discípulo, como hemos visto, de Arrio, y personaje de una elevada competencia teológica cuyo propósito principal será dejar zanjada, de una vez por todas, las polémicas cristológicas generadas por Arrio y el concilio de Nicea. Del mismo modo que estuvo asistiendo a Constantino en los últimos momentos, Eusebio de Cesarea apoyará a Constancio II en la puesta a punto de la religiosidad oriental bajo un signo marcadamente no niceno. En realidad, las únicas aspiraciones de Constancio se resumían en obtener un credo aceptable para Oriente y Occidente y terminar de una vez las disputas doctrinales¹⁰⁴.

Sin embargo, las pretensiones arrianizantes de Eusebio de Nicomedia abortaron este anhelo, dicho sea de paso no muy vehementemente defendido. En cualquier caso, no es posible calificar la reunión antioquena de sínodo arriano ya que en ella se anatematizaron tanto el sabelianismo como el arrianismo¹⁰⁵. El monarquianismo seguía

¹⁰⁴ Soc. Hist. Eccl., 2, 8, Ἐν ταύτῃ δὲ τῇ συνόδῳ συνῆλθον ἐκ διαφόρων πόλεων ἐπίσκοποι ἐνενήκοντα. Μάξιμος μέντοι ὁ τῶν Ἱεροσολύμων ἐπίσκοπος, ὃς Μακάριον διεδέξατο, οὐ παρεγένετο ἐν αὐτῇ, ἐπιλογισάμενος ὡς εἴη συναρπαγεὶς καὶ τῇ καθαιρέσει ὑπογράφας Ἀθανασίου. Ἀλλὰ μὴν οὐδὲ Ἰούλιος παρὴν ὁ τῆς μεγίστης Ῥώμης ἐπίσκοπος· οὐδὲ μὴν εἰς τὸν τόπον αὐτοῦ ἀπεστάλκει τινα· καίτοι κανόνος ἐκκλησιαστικοῦ κελεύοντος, μὴ δεῖν παρὰ τὴν γνώμην τοῦ ἐπισκόπου Ῥώμης τὰς ἐκκλησίας κανονίζειν. (“Allí estuvieron presentes noventa obispos de diversas ciudades. Sin embargo, no estuvo Máximo, obispo de Jerusalén, que había sucedido a Macario, quien había sido engañado y persuadido para que firmase la deposición de Atanasio. Tampoco estaba presente Julio, obispo de la poderosa Roma, ni tenía representante alguno allí, pese a que un canon exhorta a que ninguna iglesia imponga criterio alguno contra el del obispo de Roma.”); Soz. Hist. Eccl., 3, 5, προφάσει μὲν ἐπὶ ἀφιέρῳσιν τῆς νεουργοῦ ἐκκλησίας, ὡς δὲ τὸ ἀποβὰν ἔδειξεν, ἐπὶ μεταποιήσει τῶν ἐν Νικαίᾳ δοξάντων. (“El objeto de la reunión era el de consagrar la recién inaugurada iglesia pero no se pretendía ora cosa que derogar la doctrina del concilio de Nicea, [...]”) Las disposiciones doctrinales de Nicea se tenían por la principal causa de disputa entre Oriente y Occidente.

¹⁰⁵ En respuesta a las acusaciones occidentales en este sentido indican que, si bien han rehabilitado la doctrina de Arrio, no son arrianos pues “¿cómo es posible que unos obispos sigan a un presbítero?”, (Athan. Syn., 22, Ἡμεῖς οὐτε ἀκόλουθοι Ἀρείου γεγόναμεν· πῶς γὰρ ἐπίσκοποι ὄντες ἀκολουθοῦμεν πρεσβυτέρῳ). Con semejante

siendo el principal tema de debate en los sínodos orientales donde se veía con sumo recelo al exiliado Marcelo, obispo de Ancira, a quien unía cierta familiaridad con el polémico Atanasio, reforzada por la proximidad cronológica de sus primeras condenas (335 y 336, respectivamente) y por compartir Roma como lugar de refugio. La decisión del obispo de Roma de reunir un concilio en 340 para revisar las condenas de ambos y, sobre todo, el fallo a favor de los exiliados que se emitió, motivaron en cierta medida la respuesta antioquena, en tanto que una de las primeras medidas que se van a tomar es la de dirigir una misiva reprochando y, en cierto modo violentando, a Julio de Roma¹⁰⁶ por haber respaldado a estos dos personajes condenados por las autoridades eclesiásticas orientales.

En Antioquía se llegaron a publicar hasta cuatro credos¹⁰⁷. El primero pretendió servir de justificación de su ortodoxia ante aquéllos que acusaban a los presentes de ser seguidores de la doctrina de Arrio pues, dada su brevedad y parquedad doctrinal, no se puede inferir de él que fuese concebido como una profesión de fe “oficial”. Ésta debe buscarse en el denominado 2º Credo de Antioquía, ya que fue éste el único de todos que fue ratificado como tal por el concilio¹⁰⁸ y que presenta, de modo fidedigno, el pensamiento teológico y doctrinal genuinamente eusebiano que es, ante todo, antimonarquiano. Sozomeno nos transmite que los eusebianos hicieron correr el rumor de que esta fórmula había sido compuesta tiempo atrás por Luciano de Antioquía, figura muy prestigiosa vinculada al bando de Arrio y de Eusebio de

argumento trataron de resolver la cuestión delante del clero oriental ante quienes presentan, además, un credo. *Cfr.* J. N. D. Kelly, *Credos*, pp. 317-318.

¹⁰⁶ Athan. *Apol. c. ar.*, 21-35.

¹⁰⁷ El primero se encuentra recogido en Athan. *Syn.*, 22, el segundo en *Athan. Syn.*, 23, el tercero es obra de un individuo llamado Teofronio de Tiana y está recogido en Athan. *Syn.*, 24 y el cuatro en Athan. *Syn.*, 25 y Soc. *Hist. eccl.*, 2, 18, haciéndose eco de la noticia atanasiana. Como se puede observar, el principal transmisor de estos datos es el propio Atanasio, lo que debería, en cualquier caso, poner al estudioso en guardia en lo concerniente a un posible afán polémico del alejandrino. Sobre este particular, H. Chadwick ha llamado la atención sobre la marcada disparidad entre un único credo niceno y la multiplicidad de fórmulas del arrianismo, *vid.* su *Church in Ancient Society*, p. 236.

¹⁰⁸ Atanasio recoge el texto completo (*Syn.*, 23). *Cfr.* Hil. *Syn.*, 29.

Nicomedia¹⁰⁹ pero venerada por todos y cuya aparición en este asunto no es más que un intento por dar solidez al credo propuesto. Posiblemente, éste fue uno de los múltiples factores con los que se trató de convencer a Constante de la ortodoxia y legitimidad de las disposiciones antioqueñas a través del envío posterior de un cuarto credo¹¹⁰ con el fin de evitar que este agosto convocase en concilio que pretendía reunir para tratar los problemas tanto doctrinales como con los obispos exiliados pero, a juzgar por las maniobras orquestadas en este sentido, se entiende que no tuvieron éxito. ¿O sí?

El problema de Atanasio, su exilio forzoso en 338 y su permanencia en la sede romana provocaron, en cierta medida, la convocatoria en 343 de un concilio en Sárdica donde Osio de Córdoba y el obispo de Roma, Julio, desempeñaron un papel decisivo ante los 170 padres congregados¹¹¹. Se pretendía zanjar las desavenencias doctrinales que existían entre las diversas sedes de Oriente y Occidente, debidas más a la adscripción de unas y otras al arrianismo o a la ortodoxia nicena que a las diferencias culturales y de influencia que existían entre un área y otra del Imperio. Constante toma como ejemplo la convocatoria de Nicea

¹⁰⁹ Soz. *Hist. eccl.*, 3, 5, ἔλεγον δὲ ταύτην τὴν πίστιν ὀλόγραφον εὐρηκέναι Λουκιανοῦ τοῦ ἐν Νικομηδεῖα μαρτυρήσαντος, ἀνδρὸς τὰ τε ἄλλα εὐδοκιμωτάτου καὶ τὰς ἱερὰς γραφὰς εἰς ἄκρον ἠκριβωκότος. (“Afirmaron que habían rescatado esta profesión de fe de Luciano de Antioquía, que había recibido el martirio en Nicomedia, y que siempre fue considerado digno de crédito por su gran conocimiento de las Sagradas Escrituras”). La vinculación de Arrio y Eusebio al mártir antioqueno es ideológica y, probablemente, puramente propagandística.

¹¹⁰ *Vid.* Athan. *Syn.*, 25 y Soc. *Hist. eccl.*, 2, 18. Al parecer, el cuarto credo fue un estudiado diseño conducente a “convencer” los occidentales de la conveniencia de unirse en torno a unos postulados comunes, a un contenido doctrinal mínimo común.

¹¹¹ De los cuales aproximadamente 95 eran occidentales. *Cfr.* Athan. *Apol. c. Ar.*, 48; Hil. *Coll. Ant. Par.*, B II, 3-4; Soc. *Hist. eccl.*, 2, 20. Sozomeno (*Hist. eccl.*, 3, 12) da la desorbitada cifra de 365 pero realza de manera elocuente el papel desempeñado por Osio y Julio en la rehabilitación pública de Atanasio y Marcelo, Ἐν μέρει τε καὶ οἱ ἀμφὶ τὸν Ὅσιον συνελθόντες ἀθώους ἀπέφηναν Ἀθανάσιον μὲν ὡς ἀδίκως ἐπιβουλευθέντα παρὰ τῶν ἐν Τύρῳ συνελθόντων, Μάρκελλον δὲ ὡς μὴ τάδε φρονεῖν ὁμολογήσαντα ἃ διεβάλλετο [...] (“Mientras, los partidarios de Osio se reunieron y declararon inocente a Atanasio, por haber sido víctima de las maquinaciones de los reunidos en Tiro, y a Marcelo, porque jamás sostuvo las opiniones que se le imputaban [...]). Se debe destacar el papel desempeñado por Maximino de Tréveris en el sínodo (Soz. *Hist. eccl.*, 3, 11).

que promovió su difunto padre en un intento de resolver las cada vez más graves diferencias y rencillas que se daban en la Iglesia. No se puede afirmar, sin embargo, que el concilio de Sédica fuera un éxito ya que, estuvo boicoteado desde sus inicios, cuando la legación oriental escribió una carta a los occidentales que les esperaban en Sédica instándoles a seguir una serie de premisas que no eran sino la manifestación explícita de su negativa a transigir con el apoyo que los occidentales brindaban a Atanasio de Alejandría, Marcelo de Ancira y otros viejos conocidos, “víctimas” todos ellos del bando eusebiano condenados ya en otras reuniones episcopales orientales:

Los obispos de Oriente, que se habían reunido previamente en Filipópolis, una ciudad de Tracia, escribieron a los obispos de Occidente, que se encontraban ya reunidos en Sédica, que no se les unirían a menos que expulsasen a los seguidores de Atanasio de su asamblea y dejaran de estar en comunión con ellos en tanto que éste había sido depuesto. Finalmente, llegaron hasta Sédica pero manifestaron que no entrarían en la iglesia mientras que aquéllos que ellos habían condenado siguieran estando admitidos allí. Los obispos de Occidente respondieron que aquéllos no habían sido jamás condenados por ellos y que no lo iban a hacer ahora en tanto que Julio, el obispo de Roma, después de haber instado una investigación sobre el caso, no los había condenado y que, además, estaban presentes precisamente para defenderse y rechazar de nuevo los cargos que se les imputaban¹¹².

Efectivamente, Marcelo de Ancira supuso, a su pesar, uno de los principales escollos en la lucha de Atanasio y los suyos por hacer de Nicea el credo cristiano de referencia¹¹³. Esto se debe a que tanto

¹¹² Soz. *Hist. Eccl.*, 3, 11: συνελθόντες δὲ πρῶτον εἰς Φιλιππούπολιν τῆς Θράκης οἱ ἀπὸ τῆς ἑω γράφουσι τοῖς ἀπὸ τῆς δύσεως ἤδη ἐν Σαρδικῇ συνεληλυθόσιν, ἀπόσασθαι τοῦ συνεδρίου καὶ τῆς κοινωνίας τοὺς ἀμφὶ τὸν Ἀθανάσιον ὡς καθηρημένους· ἄλλως δὲ μὴ συνιέναι ἔφασαν. μετὰ δὲ ταῦτα καὶ εἰς Σαρδικὴν παραγενόμενοι ἰσχυρίζοντο μὴ ἐμβαλεῖν τῇ ἐκκλησίᾳ συνιόντων τῶν πρὸς αὐτῶν καθηρημένων. πρὸς ταῦτα δὲ οἱ ἀπὸ τῆς δύσεως ἀντέγραψαν, ὡς οὐδέποτε τῆς πρὸς αὐτοὺς κοινωνίας ἀπέστησαν οὔτε νῦν ταύτης ἀναχωρήσουσι, καὶ μάλιστα Ἰουλίου τοῦ Ῥωμαίων ἐπισκόπου τὰ κατ' αὐτοὺς ἐξετάσαντος καὶ μὴ καταγνόντος· παρεῖναι δὲ αὐτοὺς καὶ ἐτοιμῶς ἔχειν δικάζεσθαι καὶ αὐθις ἀπελέγξειν τὰς ἐπαχθείσας αὐτοῖς αἰτίας.

¹¹³ J. T. Lienhard, “Two Friends of Athanasius: Marcellus of Ancyra and Apollinaris of Laodicea” *ZAC* 10, 2006, pp. 56ss; “Marcellus of Ancyra in Modern Research” *ThS* 43, 1982, pp. 486-503; A. H. B. Logan, “Marcellus of Ancyra (Pseudo Anthimus) ‘on the Church’: Text, Translation and Commentary” *JThS*, 51, 2000, pp. 81ss; K. Maccarthy

Marcelo de Ancira como, posteriormente, su discípulo Fotino de Sirmio, se van a convertir en el blanco de todas las acusaciones de herejía por parte de los orientales, quienes ven en el obispo de Ancira un monarquiano radical inspirado por Sabelio. En realidad, las tesis de Marcelo, si bien reflejan un monarquianismo radical, no deben ser entendidas como una vuelta a estos postulados primitivos sino como airada muestra de un fortísimo antagonismo con Eusebio de Cesarea¹¹⁴, quien escribió dos libros contra Marcelo de Ancira, y con Eusebio de Nicomedia y su bando, quienes proponían una fórmula de fe inaceptable para el rígido Marcelo.

El problema subyacente en la teología marceliana se resume en que éste contemplaba la Trinidad como expansión o proyección (προβολή, *prolatio*) de la unidad divina, eliminando la entidad subsistente de cada una de las Personas. Por ello, el contenido más genuinamente lucianista y el uso ambiguo de *Col* 1, 15 de documentos tales como el 2^a credo antioqueno eran del todo inaceptables para él. Cuando Pablo de Tarso se refiere a Cristo como “primogénito de la Creación” (πρωτότοκος πάσης κτίσεως) no especifica si esto nos indica la humanidad del *Lógos* encarnado o la preexistencia del Hijo, por tanto, las deducciones eusebianas al respecto podrían haber sido de difícil asimilación por Marcelo de Ancira en tanto que, como afirma H. Chadwick, la segunda interpretación del pasaje paulino podría dar lugar a una interpretación característica del arrianismo mediante la cual el Hijo es concebido como ápice de la Creación pero *creatura* a fin de cuentas¹¹⁵. Por esto, si atendemos al testimonio de Eusebio de Cesarea¹¹⁶, Marcelo

Spoerl, “Athanasius and the Anti-Marcellan Controversy” *ZAC* 10, 2006, pp. 34-55.

¹¹⁴ A. H. B. Logan, “Marcellus of Ancyra on Origen and Arianism”, en W. A. Bienert y U. Kühneweg (eds.), *Origeniana Septima*, Lovaina, 1999, p. 159.

¹¹⁵ H. Chadwick, *Church and Ancient Society*, p. 236. *Cfr.* R. P. C. Hanson, *The Search*, p. 225.

¹¹⁶ Eus. *C. Marc.*, 1, 4. El *Lógos* sería entendido por Marcelo como una “simple palabra” (ψιλὸν λόγον) debido a la insistencia de éste en afirmar que cuando el Padre permaneció en silencio el *Lógos* no existía. *Cfr.*, Bas. *Caes. Ep.*, 125, “Ὅπου γε καὶ Μάρκελλος ἐτόλμησεν ἀσεβῶν εἰς τὴν ὑπόστασιν τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ ψιλὸν αὐτὸν ἐξηγούμενος λόγον ἐκεῖθεν προφασίσασθαι τὰς ἀρχὰς εἰληφέναι τοῦ ὁμοουσίου τὴν διάνοιαν κακῶς ἐξηγούμενος. (“Del mismo modo, Marcelo, actuando de

entiende que antes de que el Padre profiera la palabra, ésta no existe. En cualquier caso, Marcelo de Ancira se fue radicalizando en su postura llegando a convertirse en un incómodo compañero de desventuras para Atanasio de Alejandría, si se atiende al comentario de Epifanio de Salamina al respecto¹¹⁷ y a la posterior evolución del conflicto en los años cincuenta, fase en la que el poder omnímodo de Constancio II se refleja en la virulencia del ataque arriano contra sus oponentes, fueran éstos ortodoxos o monarquianos¹¹⁸.

El ambiente se había comenzado a caldear dos años antes en Antioquía donde las aparentemente irénicas intenciones de Constancio II, quien más que la homogeneidad buscaba la unidad de la Iglesia, abrieron una dolorosa fractura entre Oriente y Occidente¹¹⁹. Ambas partes se acusaban de herejía y de haber provocado un cisma en el seno de la recién victoriosa Iglesia cuando, ciertamente, el problema fundamental no partía sino de un malentendido (no sabría decir si intencionado o no) entre el modo de entender las doctrinas, cada vez más complejas, de la religión oficial. Así, mientras Occidente era tachado de sabelianista por los obispos orientales, Oriente era concebido como un nido de arrianismo por sus homólogos occidentales. La profunda disensión eclesiástica

manera impía contra la Persona de nuestro señor Jesucristo y explicándolo como mera palabra, tuvo el arrojo de manifestar que había adquirido sus principios de este credo [Nicea], explicando erróneamente el concepto “consustancial”). Vid. J. N. D. Kelly, *Early Christian Doctrines*, Londres-Nueva York, 2006⁵, pp. 240ss.

¹¹⁷ Epiph. *Panar.*, 72, 4, 4, Ἀθανάσιον περὶ τούτου τοῦ Μαρκέλλου, πῶς ἂν ἔχοι περὶ αὐτοῦ. Vid. A. Pourkier, *L'hérésiologie chez Épiphanes de Salamine*, París, 1992, pp. 35-36.

¹¹⁸ De hecho, los propios occidentales tras la formulación constantinopolitana acabaron por condenar explícitamente sus tesis, vid. Mar. Vict., *Adv. ar.*, 1, 45, donde Mario Victorino califica a Marcelo de Ancira y a Fotino de Sirmio de “herejes”, y 1, 22 y 28 donde deplora sus doctrinas, cfr. S. T. Cooper, *Marius Victorinus' Commentary on Galatians*, Oxford, 2005, pp. 144-147. Esta vehemencia en Mario Victorino me sugiere una solapada oposición anterior (reafirmada por el silencio de los diferentes documentos de autores pro-nicenos a partir de los años 50 del siglo IV), por lo que no considero exacto el juicio de J. T. Lienhard en su *Contra Marcellum*, pp. 144-148, quien ve unanimidad total del bando occidental en el apoyo a Marcelo representada por la actitud adoptada en el concilio de Sárdica de 343.

¹¹⁹ G. Gigli, *L'ortodossia, l'arianesimo e la politica di Costanzo II (337-361)*, Roma, 1949, pp. 88-90.

amenazaba con enfrentar a los hermanos imperiales ya que ninguno de los dos estaba dispuesto a buscar un consenso que podría ser interpretado como una claudicación. Constancio II había tratado de zanjar pacíficamente el tema, si bien a condición de no cuestionar la opción religiosa por él escogida, mientras que Constante, no se sabe alentado por qué motivaciones, se encarnizaba en su postura pronicena rechazando sistemáticamente los lazos que desde Oriente se le tendían.

Sea como fuere, los obispos orientales no cejaron en su empeño y permanecieron atrincherados en el palacio imperial hospedados por Musoniano¹²⁰ y su eunuco, desde donde se comunicaban con el sínodo mediante cartas¹²¹. Se puede considerar que es aquí, en Sédica, donde comienza a abrirse esa larga y dolorosa fractura entre Roma y Constantinopla que terminará por convertirse en un verdadero cisma de la Iglesia a mediados del siglo XI¹²². En efecto, se puede considerar este

¹²⁰ Se trataba de un antiguo consejero de Constantino en asuntos de religión (Cfr. Amm. Marc. *Hist.*, 15, 13, 1-2.).

¹²¹ Athan. *Hist. Ar.*, 15; Soz. *Hist. Eccl.*, 3, 11.

¹²² H. Chadwick, en *East and West. The Making of a Rift in the Church. From Apostolic Times Until the Council of Florence*, Oxford, 2003, estudia este problema de modo magistral hasta más allá de los conflictos suscitados por la legación enviada en 1054 a Constantinopla por León IX y encabezada por el cardenal Humberto de Silva Candida, verdadero artífice del cisma. Si bien Chadwick considera que el inicio de la divergencia eclesiástica entre Oriente y Occidente hunde sus raíces en la dicotomía entre lo griego y lo romano (pp. 7-12), no desdeña la gran influencia de los concilios de Nicea y Sédica en lo que al tratamiento del problema arriano se refiere como parte constitutiva de la génesis del conflicto (pp. 13-17). El progresivo recurso a la apelación a la autoridad apostólica romana realizado en Sédica por los padres occidentales y su contestación por los padres griegos litigantes, quienes veían en esta incipiente reivindicación del primado romano “a Roman notion of a tyrannical dictatorship over the Church” (Vid. H. Chadwick, *East and West*, p. 16; A. Schmemmann, “The Idea of Primacy in Orthodox Ecclesiology”, en A. Meyendorff et alii (eds.), *The Primacy of Peter*, Crestwood, 1992, pp. 147-154 y J. Meyendorff, *Rome, Constantinople, Moscow, Historical and Theological Studies*, Crestwood, 1996, pp. 7-27), catalizan la separación entre ambos grupos. Naturalmente, serán factores puramente teológicos (como el comprometido *filioque* latino, que expresa la doble procesión del Espíritu Santo, vid. C. Berthold, “Maximus Confessor and the *filioque*”, *StudPatr* 18, 1985, pp. 113-117; *Idem*, “Cyril of Alexandria and the *filioque*”, *StudPatr* 19, 1989, pp. 143-147.) y geoestratégicos (como el fuerte desarrollo de Constantinopla como polo de poder en el Imperio en detrimento de ciudades como Antioquía o Alejandría, vid. G. Dagron, *Naissance d’une capitale. Constantinople et ses institutions de 330 a 451*, París, 1984², pp. 46-76 y G. J. Meyendorff, *Rome, Constantinople, Moscow*, pp. 29-38.) los que, finalmente,

episodio como el primero en el que se exponen explícitamente las características y peculiaridades de ambas visiones: mientras los orientales veían un ánimo monarquiano en los enunciados occidentales, éstos contemplaban horrorizados la mano de Arrio en todo lo propuesto por Oriente.

Existían, además, numerosos problemas de tipo doctrinal, personal, político y local a vísperas del concilio que contribuyeron notablemente a incrementar la tensión en la Iglesia. En primer lugar, estamos, pese a lo que la profusión de concilios pueda sugerir, en una época de gran confusión doctrinal en la que todavía no se ha ofrecido una formulación trinitaria sólida y en la que las enseñanzas de Arrio se acogieron bastante bien no sólo debido a su atractivo sino al hecho de que ofrecían un sencillo paliativo a la amenaza del sabelianismo¹²³. En segundo término, es imposible soslayar el peso que la lucha entre los dos partidos litigantes, el proniceno y el filoarriano, influía notablemente a la gran masa de obispos indecisos que se iban posicionando a medida que eran atraídos a uno u otro bando por medio de la persuasión o, incluso, de la violencia. Las estrategias en este sentido eran, en cualquier caso, contradictorias ya que si bien por una parte se libraba una “guerra sucia” por el control de las sedes, los obispos depuestos de las mismas se convertían en símbolos carismáticos de la ortodoxia sojuzgada¹²⁴.

La continua pugna de los partidarios de Eusebio de Nicomedia con estos obispos depuestos (principalmente con Atanasio, Marcelo y Eustacio¹²⁵) tenía como objetivo despojar al bando niceno de sus figuras

terminen por agrandar de manera irreversible la brecha abierta por las divergencias canónicas serdicensas.

¹²³ H. Hess, *The Early Development of Canon Law and the Council of Sárdica*, Oxford, 2002, p. 99.

¹²⁴ Es el caso de Atanasio de Alejandría y de todos los nicenos que fueron depuestos y exiliados por causas similares. *Vid.* A. Alba López, “Oposición y exilio. Constancio II y la querella contra los atanasianos” en G. Bravo y R. González Salinero (eds.) *Formas y usos de la violencia en el Mundo Romano. Actas del IV coloquio de la AIER*, Madrid, 2007, 245ss.

¹²⁵ El caso de Eustacio de Antioquía es delicado ya que parece haber sido expulsado y condenado por motivos que nada tienen que ver con los tradicionales asuntos doctrinales o disciplinarios, *cfr.* *Athan. Hist. ar.*, 4, διαβάλλεται Κωνσταντίνῳ τῷ βασιλεῖ πρόφασίς τε

más sobresalientes y dejarlo así sin unos líderes concretos. A esta estrategia se une la de deponer a estos rivales y arrogarse así las sedes más importantes y carismáticas empleando a tales efectos todo tipo de resortes, ya fueran los propios de la guerra sucia o el fruto de apelar a la más que colaboradora autoridad imperial. La variable política se sitúa de esta manera en primer plano pues va a ser el árbitro elegido para elucidar los conflictos entre ambos partidos. El problema de este arbitrio regio radica en la preferencia del monarca por uno u otro bando. Siendo esto así, no es sorprendente constatar que el titular del área oriental proteja y, en cierta medida, estimule la acción de los eusebianos contra lo nicenos y que, por el contrario, Constante en Occidente favorezca la integración de los represaliados en las zonas que se hallan bajo su control. Esta realidad tuvo su reflejo en los concilios celebrados que, sometidos igualmente a esta influencia, no actuaban con independencia suficiente como para garantizar la ecuanimidad de sus disposiciones. La injerencia del Estado en los asuntos religiosos supera, en esta fase, a la gestión constantiniana.

Los orientales pretextaron la necesidad imperiosa de ir a celebrar una victoria de Constancio II sobre los persas para irse, no sin antes redactar una carta sinódica en la que se adjuntaba un ligeramente retocado cuarto credo antioqueno. Los occidentales, por su parte, visto el escaso éxito de su iniciativa, se deciden a dar la réplica escribiendo un largo, denso y abstracto documento¹²⁶ del que se pueden sacar en claro

ἐπινοεῖται ὡς τῇ μητρὶ αὐτοῦ ποιήσας ὕβριν. καὶ εὐθὺς ἐξόριστος αὐτός τε γίνεται καὶ πολὺς σὺν αὐτῷ πρεσβυτέρων καὶ διακόνων ἀριθμός. καὶ λοιπὸν οὐς οὐκ ἔδεχετο διὰ τὴν ἀσέβειαν εἰς κλῆρον, τούτους μετὰ τὸ ἐξορισθῆναι τὸν ἐπίσκοπον οὐ μόνον εἰσήγαγον εἰς τὴν ἐκκλησίαν, ἀλλὰ καὶ τοὺς πλείστους ἐπισκόπους κατέστησαν, ἵν' ἔχωσι συνωμότας ἑαυτῶν εἰς τὴν ἀσέβειαν. ("Fue falsamente acusado ante Constantino con un cargo inventado a tales efectos: el de haber injuriado a su madre. Fue condenado al exilio de modo inmediato y con él, gran número de presbíteros y diáconos. Inmediatamente después del exilio del obispo, aquellos que habían sido ordenados por éste debido a su herejía, no sólo fueron admitidos en la Iglesia sino que fueron promovidos a los cargos episcopales, a fin de que pudieran tener un sostén en su herejía"), *vid.* H. Chadwick, "The Fall of Eustathius of Antioch" *JThS*, 49, 1948, pp. 27ss. P. de Navascués indica que su deposición se debió a "los ataques del partido de tendencia filoarriana" ("El sustrato filosófico de la obra de Eustacio de Antioquía", *Teología y Vida* 48, 2007, p. 150).

¹²⁶ Recogido por Theod. *Hist. eccl.*, 2, 8. *Cfr.* la versión incompleta de Athan. *Ap. c. ar.*, 44-47 y 49, el valioso testimonio de Soz. *Hist. Eccl.*, 3, 12 y de Hil. *Coll. ant. Par.* B 2,

una serie de cuestiones como el posicionamiento occidental contra el arrianismo, la excomunión pública de Valente de Mursa y Ursacio de Singiduno (“dos víboras engendradas por el áspid arriano”¹²⁷) y la condenación de las doctrinas que contemplaran tres hipóstasis en la divinidad y/o atribuyeran al *Lógos* una existencia personal independiente junto al Padre¹²⁸, ya que aquí sólo se admite la existencia de una única e indivisible hipóstasis “llamada sustancia por los herejes”¹²⁹. Es decir: Padre, Hijo y Espíritu son entendidos como una sola οὐσία εἰς ὑπόστασις, lo que implica que ninguno pueda subsistir de modo independiente aunque, sin embargo, exista claramente una distinción interpersonal.

El credo occidental era, pues, todo menos conciliador ya que tanto su doctrina como la forma de expresión que la contenía era en todo punto inaceptable para, incluso, el más moderado de los orientales. Sin embargo, al parecer, la excesiva agresividad en la defensa de los postulados nicenos se debía a un empeño de Osio y sus allegados por

1, sobre este credo. Vid. F. Loofs, *Das Glaubensbekenntnis der Homousianer von Sardica*, Berlin, 1909, pp. 7-39; I. Gelzer, “Das Rundschreiben der Synode von Serdika”, *ZNTW* 40, 1941, pp. 1-24; J. N. D. Kelly, *Credos*, p. 331; L. W. Barnard, *The Council of Serdica 343 A. D.*, Sofia, 1983, pp. 78-81; H. Hess, *The Early Development*, p. 106.

¹²⁷ Theod. *Hist. eccl.*, 2, 8, 38, Καὶ ὑπόγονον δὲ δύο ἔχεις ἀπὸ τῆς ἀσπίδος τῆς Ἀρειανῆς ἐγεννήθησαν, Οὐάλης καὶ Οὐρσάκιος [...]. Valente de Mursa y Ursacio de Singiduno son, probablemente, las dos figuras más denostadas de mediados de todo el siglo IV. Es habitual encontrarlos calificados de “manipuladores” (Sulp. Sev. *Chro.* II, 38, 4), “compinches” (Luc. *De Conv.*, 7), “satélites” (Luc. *Mor.*, 7) e incluso se va más allá elaborando una compleja imagen en la que la feminización y la ridiculización son recursos esenciales en el proceso de descrédito al que se ven sometidos por sus rivales, vid. Athan. *Hist. ar.*, 52, donde los dos obispos son comparados con Salomé bailando grácilmente ante Herodes, trasunto de Constancio II, τοῦτο δὲ ὡς ἐπὶ σκηνῆς ἄν τις ἴδοι κωμωδούμενον παρ' αὐτοῖς, καὶ τοὺς μὲν λεγομένους ἐπισκόπους ὑποκρινομένους, τὸν δὲ Κωνσταντῖον τὰ ἐκείνων ἐνεργοῦντα καὶ πάλιν ἐπαγγελλόμενον μὲν τοῦτον, ὡς Ἡρώδης τῇ Ἡρωδίادي, τούτους δὲ πάλιν ὀρχουμένους τὰς διαβολὰς ἐπὶ ἐξορισμῷ καὶ θανάτῳ τῶν εἰς τὸν κύριον εὐσεβοῦντων. (“Uno podría contemplar sus componendas como quien ve la representación de una farsa en la que los supuestos obispos no son sino actores secundarios y Constancio el consentidor de sus caprichos que les hace promesas, como Herodes a su hija Herodías, y ellos bailan para él consiguiendo con sus falsas acusaciones condenas al exilio y penas de muerte para los verdaderos fieles de Dios”).

¹²⁸ Es decir, se podría afirmar abiertamente que lo que se está enjuiciando y condenando aquí es la teología origenista y su definición de hipóstasis como entidad subsistente. Cfr. Theod. *Hist. Eccl.*, 2, 8.

¹²⁹ *Ibidem*. Cfr. C. Stead, *Divine Substance*, pp. 242-266.

exponer de modo claro y didáctico la fe nicena¹³⁰, dejando al tiempo constancia de esto a Julio de Roma. Paradójicamente el fracaso hará que la depuración de posturas facilite la toma de posiciones por parte de cada bando. Así, los occidentales, liderados por Osio en este trance, deciden cerrar filas en torno a Atanasio de Alejandría¹³¹ al que declaran inocente de todas las acusaciones que de él hacen los orientales. Del mismo modo, Marcelo de Ancira y Asclepas de Gaza se benefician del mismo espíritu, a pesar de poner, en el caso de Marcelo, en entredicho la ortodoxia misma de los occidentales¹³².

Sérdica nos ha legado igualmente un cierto número de regulaciones canónicas¹³³. La necesidad de establecer unas normas escritas que ayudasen a guiarse en diferentes problemas y cuestiones, había sido ya enunciada por el apóstol Pablo en sus cartas¹³⁴. No obstante y teniendo en cuenta los intentos y logros conseguidos en este campo en fases anteriores¹³⁵, no será hasta el siglo IV que esta necesidad comience a verse progresivamente y sistemáticamente satisfecha. En etapas

¹³⁰ Soz. *Hist. eccl.*, 3, 12. El protagonismo de Osio en Sérδικa es parangonable al que tuvo en Nicea, *vid.* V. De Clerq, *Ossius of Cordova. A Contribution to the History of Constantinian Period*, Washington, 1954, pp. 228-238, 250 y 325-333; H. Hess, *The Early Development of Canon Law*, pp. 111-113; L. Ayres, *Nicaea and It's Legacy*, pp. 92-98 y 126.

¹³¹ Athan. *Hist. Ar.*, 16, ἀλλ' οὐδὲ οὕτως αὐτοῖς ἡ φυγὴ καταθυμίως ἀπέβη· εὐθὺς γὰρ ἡ ἀγία σύνοδος, ἧς προήγορος ἦν ὁ μέγας Ὅσιος, ἔγραψεν αὐτοῖς φανερώς· ἡ ἀπαντήσατε ἀπολογησόμενοι πρὸς τὰς ἐπιφερομένας καθ' ὑμῶν κατηγορίας καὶ ἄς εἰργάσασθε συκοφαντίας, ἡ γινώσκετε ὅτι ὑμᾶς μὲν ὡς ὑπευθύνους ἡ σύνοδος κατακρίνει, τοὺς δὲ περὶ Ἀθανάσιον ἐλευθέρους καὶ καθαρὸς ἀπὸ πάσης αἰτίας ἀποφαίνεται'. (“De inmediato, el santo sínodo, del que el gran Osio era el presidente, les escribió de manera sucinta manifestando: “Adelantaos, y responded de los cargos que se os imputan, por las falsas acusaciones que habéis hecho contra otros, o sabed que el Concilio os condenará como culpables, y declarará a Atanasio y sus compañeros libres y exentos de toda culpa”).

¹³² *Vid.* S. Parvis, *Marcellus of Ancyra*, pp. 210-245.

¹³³ Presentadas y traducidas por H. Hess, *The Early Development*, pp. 212-255.

¹³⁴ 1 Co 11, 17-34; 1 Tm 2, 11 y 5, 22. *Vid.* B. Biondi, *Il diritto romano cristiano*, pp. 231-235; O. Diliberto, “Paolo di Tarso, I ad Cor., VI, 1-8, e le origini della giurisdizione ecclesiastiche nelle cause civili”, *Studi Economico-Giuridici* 49, 1979, pp. 183-219; J. Gaudemet, “La Bible dans les collections canoniques”, en *Recueil d'articles de Jean Gaudemet, Formation du droit canonique et gouvernement de l'Église de l'Antiquité à l'âge classique*, Estrasburgo, 2008, pp. 95-99.

¹³⁵ H. Hess, *The Early Development of Canon Law*, pp. 35-37.

anteriores existe un marcado interés del concilio y el sínodo por los símbolos o credos mientras que, una vez que se ha establecido de modo fehaciente qué es y qué no es ortodoxo en Nicea y la Iglesia se enfrenta a problemas de disidencia en su propio seno, la necesidad de regular el comportamiento de las sedes y de sus titulares hacia las problemáticas inherentes a una situación de división doctrinal, obliga a la reunión episcopal a dictar normas. Ninguno de los dos bandos estaba dispuesto a ceder un ápice en pos de la concordia entre ambas partes, debido en buena medida al ánimo premeditado de los orientales de boicotear el sínodo serdicense. Éstos no cejarán en su empeño de introducir sus tesis en Occidente y, por ello, volverán a presentar pacíficamente sus demandas a través de un documento explicativo y largamente detallado consistente en el dicho credo y su explicación.

En 345, una comisión oriental se dirigió a Milán con el fin de presentar el llamado Macróstico, documento que contenía una explicación detallada del punto de vista oriental en materia doctrinal y que desarrollaba ampliamente el contenido del 4º credo de Antioquía de 341¹³⁶.

¹³⁶ El 4º Credo de Antioquía de 341 gozó de un sorprendente predicamento entre el episcopado no niceno. La estructura, brevedad y evidente parquedad doctrinal que presenta (quizá debido, en parte, a que se trata claramente de una “síntesis” del 2º Credo de Antioquía), indican que se concibió como medio para lograr un consenso definitivo entre las diferentes “sensibilidades” teológicas y, sobre todo, para erradicar el lenguaje de Nicea. Es sintomático que este credo no refleje ni siquiera la palabra οὐσία y que utilice, en cambio, vocablos y expresiones propias del controvertido *Pr* 8, 22, verdadero caballo de batalla de las tesis arrianas sobre la naturaleza del Hijo en su cualidad de *creatura*. Dejando de lado estas sutilezas, se puede afirmar que el 4º Credo de Antioquía propone una interpretación arriana moderada y, ante todo, antinicensa. Será el Macróstico de 345 (documento que se encarga, entre otras cosas, de aclarar y completar este credo) el que evidencie la necesidad de “ganarse” al episcopado occidental, suavizando los problemas más evidentes y tratando de eliminar el rechazo de éstos hacia las premisas arrianizantes de los orientales. Así, el Macróstico, si bien no acepta la retórica de la οὐσία, tiende la mano hacia Occidente aceptando la existencia de tres πράγματα ο πρόσωπα de “una misma realidad”, en un intento de congraciarse torpemente con Roma y las concepciones trinitarias niceno-occidentales, de clara influencia, por otra parte, tertuliano-novacianas a diferencia de las orientales, fuertemente origenianas. *Vid.* Athan. *Syn.*, 25 (4º Credo); *Idem*, 26 (Macróstico), *cfr.* Soc. *Hist. Eccl.*, 2, 19 (Macróstico) y L. Ayres, *Nicaea and Its Legacy*, pp. 121-122 y 127.

Constancio II, por su parte, convocó a Atanasio de Alejandría¹³⁷ (quien prometió desvincularse del notorio monarquianista Marcelo de Ancira) en un intento de deponer las hostilidades entre ellos. Sin embargo, Constante no sólo no secundó a su hermano sino que, al contrario, adoptó una actitud decidida encaminada a no ceder en su empeño proniceno. Desconozco las motivaciones que llevaron a Constante a esta hostil inflexibilidad cuando por parte de Constancio y del propio Atanasio se estaban llevando a cabo esfuerzos por solucionar el conflicto. Sea como fuere, el obstáculo religioso que hubiera acabado, con casi total certeza, en un conflicto fratricida se esfumó cuando Flavio Magnencio entró en escena en 350. De igual modo, la desaparición de Eusebio de Nicomedia y la negativa y escasa docilidad de Occidente a acatar estos postulados plantean (y, en cierto modo, determinan) la necesidad de un cambio de rumbo en la gestión del conflicto.

Tras Sérдика, la gran actividad conciliar pasa a un segundo plano hasta aproximadamente el año 351, cuando se convoca el concilio de Sirmio. Entre tanto, pequeños sínodos locales serán los que marquen el ritmo del problema religioso y que son sumamente útiles para valorar, una vez muerto Constante, la acción homogeneizadora de Constancio en Occidente y los intentos por revertir el orden tradicional de la zona en materia doctrinal. En este sentido, es muy valioso el concilio de Colonia de mayo de 346, considerado apócrifo hasta bien avanzado el siglo XX¹³⁸, se reúne, precisamente, para juzgar a Eufirasio del que sabemos fue acusado de negar la naturaleza divina de Jesús¹³⁹. El concilio allí reunido se halla fuertemente imbuido de las acciones tomadas tres años

¹³⁷ Athan. *Apol. ad Const.*, 4, Μετὰ δὲ τὴν σύνοδον, ἐν τῇ Ναϊσσῶ μοι διάγοντι γράφει· καὶ ἀνελθὼν ἐν Ἀκυληῖα λοιπὸν διέτριβον, ἔνθα με τὰ γράμματα τῆς σῆς θεοσεβείας κατέλαβον. Κακεῖθεν κληθεὶς πάλιν παρὰ τοῦ μακαρίτου, καὶ ἀνελθὼν εἰς τὰς Γαλλίας, οὕτως ἦλθον παρὰ τὴν σὴν εὐσέβειαν. (“Después del concilio [Sérдика], me escribió [Constante] estando yo en Naiso, desde donde me desplazé a Aquileya, donde recibí tus cartas. Invitado una vez más por tu hermano, regresé a la Galia, a donde por fin llegaste”).

¹³⁸ J. Gaudemet y C. Munier (eds.), *Conciles gaulois du IV^e siècle*, París, 1977, p. 9 y pp. 68ss. *Vid.* Theod. *Hist. Eccl.*, 2, 9.

¹³⁹ J. Gaudemet y C. Munier (eds.), *Conciles gaulois*, p. 71, *Cumque recitata fuisset epistola plebis Agripinensium sed et omnium castrorum Germaniae secundae de nomine Eufrata, qui Christum Deum negat.*

antes en Sérđica¹⁴⁰, lo que resulta sintomático en lo referente a la sensibilidad teológica del episcopado galo. Béziers (356) y testimonios posteriores de Hilario de Poitiers transmiten de modo explícito la imagen de una Galia tradicionalmente ortodoxa perturbada por intereses políticos a raíz del acceso de Constancio a los dominios occidentales (cambios, deposiciones, chantaje...) y que no se verá restaurada en su postura tradicional hasta el concilio de París de 360/1¹⁴¹.

El detalle que permanece oscuro, sin embargo, es la certeza de saber si el cambio de sensibilidad teológica de la Galia coincide realmente con una maniobra orquestada desde el poder o con un “providencial” cambio generacional en las sedes de la provincia. A juzgar por el relato de Hilario de Poitiers (tomado como referencia aquí por ser contemporáneo al conflicto), y por el de otros implicados, la respuesta sería obvia: en su afán por dotar de homogeneidad religiosa (siempre favoreciendo la sensibilidad homea) a ambas áreas del Imperio, ahora bajo su mando, Constancio II operó un cambio de titulares en las principales sedes episcopales occidentales y sofocó, sin vacilación alguna, los posibles focos de insurgencia pro-nicena:

Me dirijo al nombre de Dios, el señor Jesucristo, despreciando la compañía de los malvados y la asociación con quienes no tienen fe. Junto con aquella asociación me hubiera sido entregado como lo fue a tantos otros el poder de prosperar en los bienes terrenos, de disfrutar la comodidad doméstica, de revolcarme en todas las ventajas del orgullo en familiaridad con el poder y de ser un obispo falsamente nombrado, importante en cada uno de los aspectos del gobierno público y privado de la Iglesia. Éstos me hubieran sido dados si hubiera corrompido la verdad del Evangelio con falsedades, haber aliviado la

¹⁴⁰ Athan. *Apol. c. ar.*, 49, presenta para Sérđica una lista de obispos galos concordante con la de los reunidos en Colonia, lo que indicaría la presencia de estos últimos en el sínodo anterior.

¹⁴¹ Hil. *Coll. ant. Par.*, A 1, 4, *Neque enim, ut alia, aut occasionem praedicandi non dapnando permittens aut contra deum et Christi unigeniti dei maiestatem aliter, quam nos de ‘omousion’ significatione sentimus.* (“Y, junto con otras cosas, no permitir sin condena la oportunidad de predicar contra Dios y contra la majestad de Cristo el Unigénito de Dios de un modo distinto a nuestro sentir sobre el significado del *homooúsion*.”) Sobre la influencia de Hilario de Poitiers en este sínodo, *vid.* J. Doignon, *Hilaire de Poitiers. Disciple et témoin de la vérité (356-367)*, París, 2005, p. 37.

culpabilidad de mi conciencia con el bálsamo de la ignorancia, defendido la corrupción de juicio por la declaración de la voluntad de otro, de haber sido indultado de la mancilla de la herejía a través de la ingenuidad de los ignorantes antes que por mi propio credo que era seguramente culpable de ello, de haber dado la mentira por la integridad bajo la protección de la dificultad del conocimiento público puesto que éstas son cosas que la caridad, permaneciendo en la sencillez de espíritu a través de la fe y la esperanza, no permitía [...] Dejo de lado el hecho de que aunque el más profundo respeto es debido al emperador, puesto que en efecto la soberanía viene de Dios, a pesar de ello sus disposiciones no están siendo adoptadas pasivamente por los sínodos ya que “lo que es del César debe ser devuelto al César pero a Dios lo que es de Dios” (Lc 20, 35). No digo nada de la decisión del emperador de abandonar el examen del caso. No me quejo de una sentencia que ha sido dictada sobre una persona ausente aunque la integridad sacerdotal no debería tolerarlo viendo que el Apóstol declara: “donde hay fe hay también libertad” (2 Co 3, 17)¹⁴².

A esto debemos unir la coincidencia de que el fenómeno en cuestión arranca a raíz de la muerte de Constante, hito crucial en el desarrollo del proceso pues permite a su hermano gestionar a su conveniencia las diversas cuestiones derivadas de los conflictos¹⁴³.

¹⁴² Hil. *Coll ant. Par.*, B 1, 3 y 5, *et domini dei ac nomini Iesu Christi adhaereo iniquorum societatem et infidelium consortium respuens, cum quo florere bonis saeculi, otio domestico frui, commodis omnibus redundare, familiaritate regia gloriari et esse falso episcopi nomine, singulis universisque et publice et priuatim in ecclesiae dominatu grauem effici par ut ceteris potestas datur, si modo ueritatem euangelicam falsitate corromperem, conscientiae reatum blandimento ignorantiae consolarer, iudicii corruptelam excusatione alieni arbitrii defenderem, hareseos piaculo non fide mea, quae utique esset obnoxia, sed simplicitate ignorantium non teneret, probitatem sub difficultate publicae intellegentiae mentirer. Haec enim (in) simplicitate cordis per fidem et spem Christi caritas manens non tulit [...] Pretermitto autem, licet potissima regi sit deferenda reuerentia –quia enim a deo regnum est-, non tamen aequanimiter iudicium eius episcopalibus arbitriis admitti, quia caesaris Caesari, deo autem reddenda, quae dei sunt. Taceo imperatoris sublata causae cognitione iudicium, non queror extorqueri de absente sententiam, quamuis apostolo dicente: ubi fides est, ibi et libertas est pati istud simplicitas sacerdotalis non debeat; sed haec, non quia contemnenda sunt, uerum quia his grauiora sint subiecta, praetereo. En el momento en que Hilario redacta este prólogo al dossier compuesto para su defensa ante el sínodo de Béziers de 356, el obispo pictaviense desconocía que estos hechos obedecían a la voluntad directa del emperador Constancio II.*

¹⁴³ Las disposiciones en materia religiosa llevadas a cabo por Constancio II en los dominios de su fallecido hermano no se hicieron esperar. El concilio de Sirmio de 351 (celebrado un año después del asesinato de Constante y con Magnencio todavía vivo) es buena muestra de ello ya que allí no sólo se ratificaron las condenas de Marcelo y Atanasio en el área occidental, sino que se comenzaron a tomar medidas coercitivas efectivas contra

Con anterioridad a éste, se desarrolla en Milán en 345 un credo explicativo cuya base era el ya conocido 4º credo de Antioquía¹⁴⁴. La finalidad de esta glosa, conocida como Macróstico, no era otra que la de explicar al episcopado occidental la actitud teológica oriental de un modo amable, lo cual nos indica un cambio de estrategia de Constancio II y sus inmediatos consejeros con respecto al problema de Atanasio y a la creciente polarización del conflicto.

La función del credo es totalmente didáctica aunque, observándolo, se puede inferir la intención de atraerse a aquéllos a quienes va dirigido evitando los puntos más controvertidos del conflicto, puesto que en el documento no se halla rastro de vocablos tales como οὐσία o referencias a la triple realidad hipostática, tan denostada en Occidente¹⁴⁵. Esta capacidad de adaptación, después de un periodo de marcada hostilidad oriental, merece al menos un estudio más calmado, pues en el Macróstico encontramos afirmaciones doctrinales inusuales en trato que resultan contradictorias con lo que había venido siendo la pauta normal hasta entonces.

El ejemplo más llamativo es, a mi juicio, la explicación de ἐξ οὐκ ὄντων que se halla asociada a la exégesis de 1 Co 11, 3¹⁴⁶ en la que se

la disidencia doctrinal, *vid.* K. M. Girardet, “Constance II, Athanase et l’édit d’Arles (353)”, en C. Kannengiesser, *Politique et Théologie chez Athanase d’Alexandrie*, París, 1974, pp. 72-76; T. D. Barnes, *Athanasius and Constantius*, p. 109; L. Ayres, *Nicaea and Its Legacy*, pp. 135-136; A. Alba López, “Oposición religiosa y exilio”, pp. 245-246; H. Zurutuza, “La intolerancia religiosa de Constancio II: algunas puntualizaciones sobre el exilio de sus adversarios”, en J. Fernández Ubiña y M. Marcos (eds.), *Libertad e intolerancia religiosa en el Imperio romano*, Madrid, 2007, pp. 118-120; C. Beckwith, *Hilary of Poitiers on the Trinity*, pp. 36-43.

¹⁴⁴ *Cfr.*, Athan. *Syn.*, 26; Soc. *Hist. eccl.*, 2, 19. *Vid.* A. Harnack, *History of Dogma*, IV, pp. 69-70; M. Meslin, *Les ariens*, pp. 264-266.

¹⁴⁵ Para evitar las suspicacias que en Occidente se pudieran derivar de la exposición de esto, se optó por presentar la cuestión como τρία πράγματα καὶ τρία πρόσωπα, con el fin de no sugerir la división de la unidad divina, *vid.* Athan. *Syn.*, 26; J. N. D. Kelly, *Credos*, pp. 333-335.

¹⁴⁶ Se trata del segundo anatema del Macróstico (Athan. *Syn.*, 26), ἀλλ’ οὐδὲ τὸ ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν’ ἐξ ἀγράφων ἐπισηφαλῶς λέγοντας χρονικόν τι διάστημα προενθυμητέον αὐτοῦ, ἀλλ’ ἡ μόνον τὸν ἀχρόνως αὐτὸν γεγεννηκότα θεόν· καὶ χρόνοι γὰρ καὶ αἰῶνες γεγόνασιν δι’ αὐτοῦ. οὔτε μὴν συνάναρχον καὶ συναγέννητον τῷ πατρὶ τὸν υἱὸν εἶναι νομιστέον· συνανάρχου γὰρ καὶ συναγεννήτου οὐδεὶς κυρίως πατὴρ ἢ υἱὸς λεχθήσεται.

nos hace pensar que se ha abandonado la postura eusebiana con el fin de suavizar las disensiones entre ambos bandos. Este gran esfuerzo permite contemplar la posibilidad de un intento pacífico de conseguir la deseada homogeneidad religiosa con Occidente, primer paso para lograr una proyección de la influencia política de Constancio II sobre los dominios de su hermano. Sea como fuere, los intereses que se dejan traslucir en el Macróstico no dieron el fruto apetecido y a raíz de ello se produjo un viraje en la actitud de Constancio II y su Iglesia hacia Occidente.

La prematura muerte de Constante puso fin a un conflicto que, catalizado por la divergencia doctrinal, estaba tomando visos de incipiente guerra civil. Los obispos occidentales reunidos en Milán para estudiar el documento rechazaron la mano que les tendía Oriente a través del Macróstico a cambio de una serie de concesiones como las condenas de los personajes habituales (a los que vemos ya unido a Fotino de Sirmio¹⁴⁷, discípulo de Marcelo de Ancira) o la asunción de la triple

ἀλλὰ τὸν μὲν πατέρα μόνον ἀναρχον ὄντα καὶ ἀγέννητον γεγεννηκέναι ἀνεφίκτως καὶ πᾶσιν ἀκαταλήπτως οἶδαμεν, τὸν δὲ υἱὸν γεγεννηθῆναι πρὸ αἰώνων καὶ μηκέτι ὁμοίως τῷ πατρὶ ἀγέννητον εἶναι καὶ αὐτόν, ἀλλ' ἀρχὴν ἔχειν τὸν γεννήσαντα πατέρα· «κεφαλὴ γὰρ Χριστοῦ ὁ θεός». (‘Ni tampoco podemos, adoptando la posición arriesgada de fuentes ajenas a las escrituras según las cuales “hubo un tiempo en el que Él no era”, imaginarnos cualquier intervalo antes de Él, sino sólo el Dios que lo ha generado a Él antes del tiempo; puesto que a través de Él, existieron el tiempo y las edades. Y sin embargo, no debemos considerar al Hijo como conjuntamente sin principio y co-ingénito junto al Padre, puesto que no puede llamarse propiamente Padre o Hijo aquél que conjuntamente no tiene principio y es ingénito junto a Él. Pero reconocemos que el padre, que no tiene principio y es ingénito, ha generado inconcebiblemente e incomprensiblemente para todo el mundo, y que el Hijo ha sido engendrado antes de las edades, y en ningún caso es ingénito como el Padre, sino que tiene al Padre quien le generó a Él en Su principio; puesto que “la Cabeza de Cristo es Dios [1 Co 11, 3]”).

¹⁴⁷ Llamado de manera jocosa *Scotinus* en el texto transmitido por Athanasio, *Syn.*, 26. Sobre la dimensión polémica de la figura de Fotino, D. H. Williams, “Monarchianism and Photinus of Sirmium as the Persistent Heretical Face of the Fourth Century” *HTHS* 99, 2006, pp. 187-189. Sobre Fotino de Sirmio, *vid.* M. Simonetti, *Studi sull’arianesimo*, Roma, 1965, pp. 135-159; H. R. Drobner, *The Fathers of the Church. A Comprehensive Introduction*, Peabody, 2008, pp. 213-214; C. Beckwith dedica el capítulo segundo de sus magnífica obra *Hilary of Poitiers on the Trinity* al estudio de la influencia de esta enigmática y denostada figura (pp. 30-52).

realidad hipostática, asunto que difícilmente podía encontrar acogida y ser reconocido en Occidente¹⁴⁸.

Al intento de reconciliación de Milán le siguen dos concilios celebrados en Sirmio. El primero, reunido en 347 acoge la condena oficial de su controvertido titular Fotino y el segundo, reunido por Constancio II tras el asesinato de su hermano, sólo acogió a la legación oriental. En él se ratificaron las condenas de costumbre a Marcelo y Atanasio y se anatematizó, en general, el monarquianismo radical fotiniano. El hecho más importante de este segundo concilio de Sirmio no se halla en la especulación teológica sino en la labor gestora de Constancio II, quien comienza a asumir un papel visible y preponderante en la gestión de lo religioso con el ánimo de lograr, con métodos más expeditivos, la tan deseada homogeneización de la Iglesia. Este anhelo se hace más claro si cabe si se observa cuál fue el credo aprobado en este concilio pues, como no podía ser de otra forma, el 4º credo antioqueno queda definitivamente aprobado sin concesión alguna después de casi un decenio intentando hacerlo atractivo al episcopado occidental.

Una vez asumido el poder en Occidente, las consideraciones de este tipo habían quedado superadas por la voluntad de imponer su manera de gobernar, que no era otra que la que había venido practicando en Oriente. A partir de este momento, se observa un avance de la postura arriana que gana terreno amparada por el nuevo señor único del Imperio. Comienza una nueva fase en el conflicto arriano-niceno marcada por circunstancias diversas a la anterior y por un llamativo recurso a la violencia, en especial a raíz de la derrota de Magnencio y sus secuaces.

Los concilios se convertirán en un instrumento de control, unificación y coerción a través de los que se imponía la doctrina oficial y se purgaba al Imperio de elementos indeseables. El recurso a la

¹⁴⁸ R. P. C. Hanson, *Search*, pp. 306-314.

excomunión¹⁴⁹ y a la deposición se intensifica, del mismo modo que el decreto de penas de exilio¹⁵⁰ y condenas a las minas¹⁵¹.

¹⁴⁹ J. Gaudemet, “Note sur l’excommunication”, *Cristianesimo nella storia*, 16, 1995, pp. 288-294.

¹⁵⁰ M. V. Escribano Paño, “El exilio del herético en el siglo IV d. C. Fundamentos jurídicos e ideológicos”, en F. Marco Simón, F. Pina Polo y J. Remesal Rodríguez (eds.), *Vivir en tierra extraña. Emigración e integración cultural en el mundo antiguo*, Barcelona 2004, 255-272; M. Vallejo Girvés, “Maltrato físico y moral: las condenas suplementarias a los desterrados a finales de la Antigüedad”, en G. Bravo y R. González Salinero (eds.), *Formas y usos de la violencia en el mundo romano*, Madrid 2007, 130-133; *Idem*, “¿*Locus horribilis*? El destierro en el Gran Oasis egipcio en la Antigüedad”, pp. 693 y 698; *Idem*, “Obispos exiliados: mártires políticos entre el Concilio de Nicea y la eclosión monofisita”, en E. Reinhardt (ed.), *Tempus Implendi Promissa. Homenaje al Prof. Dr. Domingo Ramos-Lissón*, Eunsa, Pamplona 2000, 513-519; L. Gramück, *Exilium. Untersuchungen zur Verbannung in der Antike*, Paderborn, 1978, pp. 62-148.

¹⁵¹ M. Gustafson, “Condemnation to the Mines in the Later Roman Empire”, *HThR*, 87, 1994, pp. 424-427.

2. 4. HACIA UNA REIVINDICACIÓN DEL PRIMADO ROMANO

Las vicisitudes políticas surgidas a raíz de la desaparición de Constantino y el posterior reparto político y territorial entre sus hijos tuvo una notable repercusión en la situación religiosa del Imperio y en las difíciles relaciones entre Oriente y Occidente a consecuencia del problema de Atanasio. En este contexto, el progreso en la ordenación canónica de la Iglesia debe ser contemplado a la luz de esta compleja situación que va a desarrollarse a lo largo del conjunto de la década de los 40 del siglo IV.

El resultado (y, en parte, la causa) de esta polarización tiene su origen, en la diferencia entre la adaptación de la Iglesia oriental a los intereses del gobernante y la reivindicación de la Iglesia occidental de gestionar en exclusiva los asuntos de su sola incumbencia¹⁵². La injerencia de los asuntos del Estado era, en uno u otro caso, inevitable ya que se buscaba una mediación entre ambas partes para la resolución de problemas, entre los cuales el de Atanasio era el principal entre los abordados. La sede romana, haciendo uso de su “privilegio especial”¹⁵³, se desmarca del tutelaje imperial para resolver definitivamente el asunto declarando a Atanasio único patriarca legítimo de Alejandría y anulando, por consiguiente, las disposiciones del concilio de Tiro de 335 sobre este particular. Como no podía ser de otra manera, los obispos orientales protestaron enérgicamente manifestando que un individuo no tenía potestad para contravenir una sentencia emitida por un sínodo¹⁵⁴. Sin embargo, determinar hasta qué punto la acción del propio Julio de Roma

¹⁵² A. Banfi, *Habent illi iudices suos. Studi sull'esculsività della giurisdizione ecclesiastica e sulle origini del privilegium fori in diritto romano e bizantino*, Milán, 2005, p. 80.

¹⁵³ *Soc. Hist. eccl.*, 2, 15, ἅτε προνόμια τῆς ἐν Ῥώμῃ ἐκκλησίας ἐχούσης.

¹⁵⁴ *Soz. Hist. eccl.*, 3, 8, εἰς ἐγκλήματα δὲ προφέροντες Ἰουλίῳ τὸ κοινωνῆσαι τοῖς ἀμφὶ τὸν Ἀθανάσιον ἐχάλεπαινον ὡς ὑβρισμένης αὐτῶν τῆς συνόδου καὶ τῆς ἀποφάσεως ἀναιρεθείσης· καὶ τὸ γινόμενον ὡς ἄδικον καὶ ἐκκλησιαστικοῦ θεσμοῦ ἀπᾶδον διέβαλλον. (“Acusaron a Julio de estar en connivencia con los partidarios de Atanasio y manifestaron su indignación por cómo había tratado al sínodo al derogar sus decretos. Calificaron lo acontecido como injusto y contrario a la ley de la Iglesia”).

en lo que a la reivindicación de la autoridad de Roma sobre el resto de las sedes, supondría dar un giro a la cuestión suscitada que obligaría a realizar un amplio excursus que podría diluir el propósito aquí planteado¹⁵⁵. Sin embargo, considero interesante introducir, aunque sea brevemente, esta cuestión en lo que al problema atanasiano se refiere.

La importancia del primado romano después de la tolerancia es puesta de manifiesto por Julio de Roma en el problema de Atanasio, fenómeno complejo que nos muestra a través de sus implicaciones en Occidente, una nueva dimensión en la relación entre los obispos entre sí y en la estructuración de nuevas jerarquías inspiradas en la ordenación del poder civil. Del mismo modo que este poder temporal cuenta con una cabeza visible, el emperador, se va perfilando en la Iglesia la necesidad de instituir una figura rectora encargada de detentar el máximo poder dentro de la misma. Es probable que, en un intento de comenzar a establecer este principio rector, Julio derogase las resoluciones del sínodo y exculpase a Atanasio de las condenas elevadas contra él en Tiro debido a que éstas contravenían su juicio¹⁵⁶.

La convocatoria del concilio de Sárdica cobra, bajo esta luz, un cariz diferente puesto que se trata del obispo de Roma quien toma, bajo los auspicios del emperador Constante, la iniciativa de la convocatoria de un concilio en el que aspira a reunir a todos los obispos del Imperio y a derogar el total de las disposiciones acordadas en los concilio de Tiro (335) y Antioquía (341) por las que se condenaba y despojaba a los polémicos Atanasio de Alejandría y Marcelo de Ancira. Al revocar la condena de Atanasio de Alejandría hecha por un sínodo que no le había consultado, Julio de Roma, de hacer valer la importancia del obispo de

¹⁵⁵ Remito al lector a las obra de V. Twomey, *Apostolikos Thronos. The Primacy of Rome as reflected in the Church History of Eusebius and the Historico-Apologetic Writings of Saint Athanasius the Great*, Munster, 1982, pp. 67-78; 109-118 y 270-289. Véanse también, V. Monachino, "Il primato nella controversia ariana", en AAVV, *Saggi storici intorno al Papado*, Roma, 1959, pp. 21-45; A. García y García, *Historia del Derecho canónico, I. El Primer Milenio*, Salamanca, 1967, pp. 29-149; K. Schatz, *El primado del papa. Su historia desde los orígenes hasta nuestros días*, Santander, 1996, pp. 49-53; S. Acerbi, *El Papado en la Antigüedad*, Madrid, 2000, pp. 28-30.

¹⁵⁶ A. Banfi, *Habent illi iudices suos*, pp. 82-83.

Roma y establecer así, su primacía¹⁵⁷. Sin embargo, tanto por la injerencia en las disposiciones tomadas en los sínodos anteriores como, probablemente, por las intenciones del obispo de Roma, el concilio fue, como se ha expuesto ya, un rotundo fracaso. A pesar de este resultado, interesa destacar el parecer del propio Atanasio de Alejandría al respecto, ya que indica, de manera mordaz, que los obispos orientales no toleraron que el sínodo tomase, en lo referente a la revisión de la causa que recaía sobre él, las atribuciones y mecanismos de un tribunal religioso y no de uno civil, como había ocurrido en las reuniones de Tiro y Antioquía¹⁵⁸.

Entre ellas destacan las primeras peticiones de separación de competencias procesales¹⁵⁹, reivindicación que cuestiona de manera profunda el concepto de “Iglesia imperial” que se había estado promoviendo desde el trono desde época de Constantino con el apoyo de teóricos como Eusebio de Cesarea. Este cuestionamiento se materializa en una reivindicación de una “Iglesia apostólica”, comandada por el obispo de Roma y que hace del credo de Nicea su principal seña de identidad. En este contexto, no resulta difícil contemplar bajo la luz de la lucha por la separación de competencias la férrea defensa que hace Occidente de los nicenos orientales. Esta pugna por la entidad sustancial de la Iglesia ya se reflejó, de manera muy clara, en los conflictos entre

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 82.

¹⁵⁸ Athan. *Hist. ar.*, 15, ὡς δὲ ἀπαντήσαντες ἐωράκασιν ἐκκλησιαστικὴν δίκην μόνην γενομένην (“Apenas reunidos se dieron cuenta de que se trataba de un simple proceso eclesiástico”).

¹⁵⁹ Athan. *Ap. c. ar.*, 39, Διόπερ ἀνηνέγκαμεν τοίνυν καὶ ἡξιώσαμεν τοὺς εὐσεβεστάτους καὶ θεοφιλεστάτους βασιλέας, ὅπως ἡ φιланθρωπία αὐτῶν καὶ τοὺς ἔτι κάμνοντας καὶ πιεζομένους ἀνεθῆναι κελεύσῃ, καὶ προστάξωσι μηδένα τῶν δικαστῶν, οἷς περὶ μόνων τῶν δημοσίων μέλειν προσήκει, μήτε κρίνειν κληρικοὺς μήτε ὅλως τοῦ λοιποῦ προφάσει τῶν ἐκκλησιῶν ἐπιχειρεῖν τι κατὰ τῶν ἀδελφῶν, ἀλλ’ ἵνα ἕκαστος χωρὶς τινος διωγμοῦ, χωρὶς τινος βίας καὶ πλεονεξίας, ὡς εὐχεται καὶ βούλεται, ζῇ καὶ μεθ’ ἡσυχίας καὶ εἰρήνης τὴν καθολικὴν καὶ ἀποστολικὴν πίστιν μετέρχηται. (“Es por esto que hemos escrito a nuestros muy piadosos y religiosos emperadores, para que su bondad tenga a bien liberar a aquellos que todavía se encuentran oprimidos y sufrientes y dispongan que ningún juez civil, a quienes compete únicamente los asuntos temporales, juzgue a los clérigos y que, más adelante, con pretexto de actuar en defensa de la Iglesia, actúe contra alguno de nuestros hermanos y que así todos ellos puedan vivir sin persecuciones, ni violencia, ni prevaricación alguna sino en paz y tranquilidad, pues así lo desea la fe católica y apostólica”).

Atanasio de Alejandría y el poder civil en el sínodo de Tiro de 335, ya sea en su defensa frente a los melecianos cuando éstos acusaron al patriarca ante el poder civil de un delito de usurpación de la autoridad imperial (cobro de impuestos) o cuando, durante dicho proceso, añadieron cargos de naturaleza religiosa (el episodio de la ruptura del cáliz y la confrontación con Isquiras)¹⁶⁰. Los cargos contra el patriarca aúnan acusaciones de carácter civil con otras de tipo religioso y es, en esta deliberada combinación de áreas de influencia bajo la rectoría última del emperador, donde se reclama de Atanasio la admisión de Arrio en comunión, petición que fue rechazada por el patriarca alejandrino por no

¹⁶⁰ Athan. *Apol. c. ar.*, 60, πολλὰ μὲν οὖν ζητήσαντες καὶ μὴ εὐρόντες ὕστερον μετὰ γνώμης τῶν περὶ Εὐσέβιον συντιθέασι καὶ πλάττονται πρώτην κατηγορίαν διὰ Ἰσίωνος καὶ Εὐδαίμονος καὶ Καλλινίκου περὶ στιχαρίων λινῶν, ὥς ἐμοῦ κανόνα τοῖς Αἰγυπτίοις ἐπιβαλόντος καὶ πρώτους αὐτοὺς ἀπαιτήσαντος. ἀλλὰ πρεσβυτέρων ἡμετέρων εὐρεθέντων ἐκεῖ καὶ βασιλέως ἀκούοντος κατεγνώσθησαν. οἱ μὲν οὖν πρεσβύτεροι ἦσαν Ἄπις καὶ Μακάριος, ὁ δὲ βασιλεὺς γράφει καταγινώσκων μὲν Ἰσίωνος, κελεύων δὲ ἐμὲ ἀπαντῆσαι πρὸς αὐτόν. καὶ τὰ μὲν γραφέντα ἐστὶ ταῦτα: Ὁ δὲ Εὐσέβιος μαθὼν πείθει περιμένειν αὐτοὺς. καὶ ἐλθόντος μου κατηγοροῦσι πάλιν Μακαρίου μὲν περὶ ποτηρίου, ἐμὲ δὲ οὐ τὴν τυχοῦσαν διαβολὴν, ἀλλὰ τὴν ἀνωτάτω πασῶν, ὅτι δὴ κατὰ βασιλέως γενόμενος ἔπεμψα γλωσσόκομον χρυσοῦ Φιλουμένῳ τινί. (“Y así pues, tras buscar durante mucho tiempo y no encontrar nada, por fin se pusieron de acuerdo, por consejo de Eusebio y sus comparsas, e idearon la primera acusación por medio de Isión, Eudemón y Calinico, respecto a las ropas de lino: me acusaban de haber impuesto una ley a los egipcios, y de haberles exigido observarla. Pero cuando ciertos presbíteros míos, Apis y Macario, fueron hallados presentes, y el emperador se enteró del asunto, fueron condenados, y el emperador escribió condenando a Isión, y ordenándome que compareciera ante él. Eusebio, enterado de ello, les persuadió de que esperaran. Cuando llegué, acusaron a Macario de romper el cáliz, y me imputaron la acusación más odiosa que se pueda imaginar: que, siendo enemigo del emperador, había enviado una bolsa de oro a un tal Filomeno”). Es interesante observar que Atanasio fue obligado a comparecer ante la autoridad secular, tal y como nota K. Girardet en *Kaisergericht und Bischofgericht*, p. 60: “Der Stand des Angeklagten, die Tatsache, daß er ein kirchlicher Amtsträger ist, stellte offenbar noch kein Problem dar; Maßstäbe für die Gerichtbarkeit über Bischöfe bilden sich erst allmählich [...] und sicher beeinflusst durch Präzedenzfälle wie diesen heraus”. Asimismo, es importante añadir que Constantino ignoró por completo el asunto del cáliz (es decir, la acusación religiosa), motivo que, sin embargo fue explotado por los melicianos en una intensa campaña contra el patriarca pese a la absolución de Atanasio. *Vid.* V. Twomey, *Apostolikos Thronos*, pp. 348-351.

querer reconocer la autoridad del poder imperial en asuntos de exclusiva competencia religiosa¹⁶¹.

Las reivindicaciones serdicences no parten, pues, de la nada. Sin embargo, las actitudes más elocuentes son aquéllas que se van a ir evidenciando a raíz del envío de la *Carta encíclica* de Atanasio a los obispos occidentales donde se enuncia explícitamente esta confrontación entre Iglesia apostólica e imperial que nos va a dar la clave de las peticiones elevadas en el concilio de Sérdica sobre la separación de competencias y la necesidad de establecer una jurisdicción eclesiástica al margen de la actuación judicial civil:

Porque nuestros cánones y nuestros ritos no fueron dados a las iglesias en el día de hoy, sino que nos fueron sabida y seguramente transmitidos por nuestros Padres, ni tampoco tuvo su inicio la fe en nuestros tiempos, sino que nos vino del Señor a través de sus discípulos. Por esto, qué las ordenanzas que han sido preservadas en las iglesias desde los tiempos antiguos hasta el día de hoy, no queden destruidas en nuestra época, pues es necesario que la confianza que ha sido depositada en nosotros quede en nuestras manos. ¡Alzaos, pues, hermanos, como custodios de los misterios de Dios (1 Co 4, 1.), viendo cómo éstos están siendo esquilados por otros¹⁶²!

Esta advertencia acerca de la determinación de quienes son los legítimos depositarios de la tradición apostólica y del uso que debe hacerse de la normativa heredada de los predecesores en las sedes resulta tan relevante en este contexto como el hecho de que Atanasio se dirigiera, exiliado, a Roma inmediatamente después de enviar su *Carta encíclica a Occidente*. El patriarca alejandrino indica que acudió a Roma para asistir

¹⁶¹ Athan. *Apol. c. ar.*, 65. K. Girardet, *Kaisergericht und Bischofgericht*, p. 63-65; V. Twomey, *Apostolikos Thronos*, p. 349; T. D. Barnes, *Athanasius and Constantius*, pp. 38-40.

¹⁶² Athan. *Ep. encyc.*, 1, οὐ γὰρ νῦν κανόνες καὶ τύποι ταῖς ἐκκλησίαις ἐδόθησαν, ἀλλ' ἐκ τῶν πατέρων ἡμῶν καλῶς καὶ βεβαίως παρεδόθησαν. οὐδὲ νῦν ἡ πίστις ἤρξατο, ἀλλ' ἐκ τοῦ κυρίου διὰ τῶν μαθητῶν εἰς ἡμᾶς διαβέβηκεν. ἵν' οὖν μὴ τὰ ἐξ ἀρχαίων μέχρις ἡμῶν τηρηθέντα ἐν ταῖς ἐκκλησίαις ἐν ταῖς νῦν ἡμέραις παραπόληται καὶ τὰ πιστευθέντα ἡμῖν ζητηθῇ παρ' ἡμῶν, κινήθητε, ἀδελφοί, ὡς «οἰκονόμοι μυστηρίων θεοῦ» τυγχάνοντες καὶ ταῦτα ὑφ' ἐτέρων ἀρπαζόμενα θεωροῦντες.

a un concilio cuya fecha ya había sido fijada, probablemente, por el propio Julio de Roma¹⁶³, quien, a través de esta iniciativa demostraba y ejercitaba su autoridad frente a otros obispos¹⁶⁴. Esta reunión no era otra que el sínodo de Roma previo al concilio serdicense de 343 donde, como se ha expuesto ya, se van a experimentar los primeros conflictos significativos entre estas dos maneras de entender la gestión de los asuntos eclesiásticos. En efecto, personajes como Julio de Roma o Atanasio de Alejandría rechazan explícitamente el modelo de Iglesia imperial propuesto por el poder pero admiten, sin embargo, un cierto grado de colaboración, necesario para llevar a cabo el plan de la Iglesia¹⁶⁵. La cooperación con el emperador no implicaría, en este sentido la identificación de la Iglesia con el Imperio ni la actuación del poder

¹⁶³ Athan. *Hist. Ar.*, 11, Ἀθανάσιος μὲν οὖν καὶ πρὶν γενέσθαι ταῦτα καὶ μόνον ἀκούσας ἐπλευσεν εἰς τὴν Ῥώμην εἰδὼς τε τὸν θυμὸν τῶν αἰρετικῶν, καὶ ἵνα, ὥς ἤρεσεν, ἡ σύνοδος γένηται· ὁ δὲ Ἰούλιος γράφει καὶ πέμπει πρεσβυτέρους, Ἐλπίδιον καὶ Φιλόξενον, ὀρίσας καὶ προθεσίαν, ἵνα ἢ ἔλθωσιν ἢ γινώσκοιεν ἑαυτοὺς ὑπόπτους εἶναι κατὰ πάντα. (“Sin embargo, Atanasio, antes de que todas estas cosas pasasen, tomó la resolución de dirigirse a Roma, a sabiendas de la rabia de los herejes, a fin de asistir a un concilio cuya fecha ya se había fijado. Julio escribió cartas a éstos [a los herejes rabiosos], mandó a los presbíteros Elpidio y Filoxeno, y acordó un día, en el que bien podían venir o los consideraría del todo sospechosos”).

¹⁶⁴ Soc. *Hist. eccl.*, 2, 15, Γνωρίζουσιν οὖν τῷ ἐπισκόπῳ Ῥώμης Ἰουλίῳ τὰ καθ'ἑαυτοῦς· ὁ δὲ, ἅτε προνόμια τῆς ἐν Ῥώμῃ ἐκκλησίας ἐχούσης, παρρησιαστικοῖς γράμμασιν ὠχύρωσεν αὐτοὺς, καὶ ἐπὶ τὴν ἀνατολὴν ἀποστέλλει τὸν οἰκεῖον ἐκάστῳ τόπον ἀποδιδοῦς, καὶ καθαπτόμενος τῶν προπετῶς καθελόντων αὐτοῦς. (“Allí [en Roma], cada uno de los obispos [orientales, entre ellos Marcelo de Ancira] sometió su caso a Julio de Roma. Éste, por su parte y en virtud de un privilegio especial de la Iglesia de Roma, los volvió a mandar a Oriente pertrechados con cartas explícitas al tiempo que enviaba a cada uno a su lugar y reprendía duramente a los que les habían suplantado.”) Este pasaje de Sócrates resulta especialmente pertinente determinar la existencia de una autoridad, por lo menos moral, del obispo de Roma frente a sus iguales. *Vid.* para los tres primeros siglos la obra clásica de H. von Campenhause, *Kirchliches amt und Geistliche vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten*, Tubinga, 1953, pp. 323-332; P. P. Joannou, *Die Ostkirche und die Cathedra Petri im 4. Jahrhundert*, Stuttgart, 1972, pp. 49-50; G. Dix, *Jurisdiction in the Early Church. Episcopal and Papal*, Londres, 1975, pp. 47-63; V. Twomey, *Apostolikos Thronos*, p. 375; Ch. Piètri, “La conversion de Rome et la primauté du pape (IV-Ve S.)”, en M. Maccarrone (ed.), *Il primato del vescovo di Roma nel primo millennio. Ricerche e testimonianze*, Ciudad del Vaticano, 1991, pp. 223-230; F. A. Sullivan, *From Apostles to Bishops. The Development of the Episcopacy in the Early Church*, Nueva York, 2001, pp. 217-230.

¹⁶⁵ V. Twomey, *Apostolikos Thronos*, p. 426.

civil en los intereses o prerrogativas eclesiásticos. Esto es importante en tanto que implica la reclamación de la autonomía del sínodo como organismo independiente al margen de las iniciativas imperiales que hacían del concilio un instrumento controlado, subordinado a la autoridad civil y representativo de la ideología del grupo eclesiástico colaborador con los intereses del poder. Es, en este contexto donde comienza a gestarse la reivindicación de la entidad apostólica de la Iglesia como medio de desvinculación de la tutela impuesta por Estado a raíz del fin de las persecuciones. La enunciación de la separación de poderes comienza así a expresarse a través de la reclamación de la libertad de la Iglesia respecto de los designios del emperador debido al sometimiento de la misma a su misión apostólica¹⁶⁶.

El propio Julio de Roma, en la carta enviada al concilio, expresa de manera clara los tres puntos fundamentales sobre los que éste debe gravitar:

Fueron debatidos tres asuntos, puesto que los muy píos emperadores concedieron que, respecto de la disputa entera, los asuntos divisivos debían ser tratados en conjunto, y en especial aquellos que atañeran a la santa fe y la integridad de la verdad, a la que ellos (los eusebianos) habían herido; en segundo lugar, respecto de aquellas personas que, según mantenían, habían sido depuestos tras una sentencia injusta, de forma que pudieran ser confirmadas legalmente si lograban demostrar sus acusaciones; y, en tercer lugar, una auténtica investigación, basándose en que habían causado dolorosas y amargas heridas, e incluso ultrajes abominables e intolerables a la Iglesia al aprehender a obispos, presbíteros y diáconos, enviando a todos los clérigos al destierro y transfiriéndolos a lugares desiertos, matándolos de hambre, sed y (sometiéndolos) a toda clase de indigencias, destruyendo a otros cautivos en la cárcel, en el hedor y en la suciedad, algunos con cadenas de hierro, de forma que sus cuellos estaban oprimidos por las más ingeniosas correas¹⁶⁷.

¹⁶⁶ K. M. Setton, *Christian Attitude towards the Emperor in the Fourth Century*, Nueva York, 1941, pp. 71-108; H. Berkhof, *Christ and the Powers*, pp. 40-43; Ch. Piètri, "La conversion de Rome et la primauté du pape (IV^e et VI^e s.)", en M. Maccarrone (ed.), *Il primato del vescovo di Roma nel primo millennio: ricerche e testimonianze*, Ciudad del Vaticano, 1991, pp. 224-237; G. Gottlieb y V. Rosenberg, *Christentum und Kirche im 4. und 5. Jahrhundert*, Heildelberg, 2003, pp. 24-32.

¹⁶⁷ Hil. *Coll. ant. Par.*, B, 2, 3, *Tria fuerunt, quae tactanda erant. Nam et ipsi religioississimi imperatores permiserunt, ut de integro uniuersa discussa disputarentur et*

El concilio tomó una serie de medidas conducentes a proteger esta visión apostólica de la “verdadera Iglesia” de la concepción de “Iglesia imperial” que defendían los seguidores del pensamiento de Eusebio de Cesarea y Eusebio de Nicomedia al respecto. La forma en la que esta oposición a los postulados eusebianos, tenidos por heréticos, toma forma es la de cánones que regulan los juicios de eclesiásticos. En especial, resulta de gran interés la normativa canónica por la cual los Padres reunidos en Sérдика sostienen el derecho de un obispo, condenado por sus colegas en el ministerio, a apelar al obispo de Roma, quien reexaminará si su caso debe ser revisado en otro sínodo¹⁶⁸. La apelación a Roma es determinante a la hora de valorar el progresivo proceso de reivindicación e institucionalización de la primacía del obispo de Roma, ya que se apuesta por un aumento, considerable, de la jurisdicción de un obispo en particular sobre el resto de sus colegas¹⁶⁹. La valoración del derecho de arbitrio del obispo de Roma y el reconocimiento de su mediación en la resolución de problemas de índole eclesiástica se revela como un aspecto de gran relevancia en el contexto preciso en el que comienza a hacerse una reivindicación sistemática del mismo.

ante omnia de sancta fide et de integritate ueritatis, quam uiolauerunt. Secunda de personis, quod dicebant esse deiectos de iniquo iudicio, ut, si potuissent probare, iusta fieret confirmatio. Tertia uero quaestio, quae uere quaestio appellanda est, quod graues et acerbis iniurias, intolerabiles etiam et nefarias contumelias ecclesiis fecissent, cum raperent episcopos, presbiteros, diacones et omnes clericos in exilium mitterent ad deserta loca trasducerent, fame, siti, nuditate et omni egestate necarent, alios clausos carcere et squalore et putore conficerent, nonnullos ferreis uinculis, ita ut ceruices eis artissimis circulis stranguilarentur.

¹⁶⁸ H. Hess, *The Early Development*, pp. 179-200.

¹⁶⁹ B. Dupuy, “Les appels de l’Orient à Rome du concile de Nicée au concile de Chalcédoine”, *Istina* 32, 1987, pp. 363-367. H. Hess, estudia ampliamente los cánones de apelación en *The Early Development*, pp. 190-200. Vid. C. J. Hefele y H. Leclercq, *Histoire des conciles*, I-2, pp. 759-804.

2. 5. NICEA Y OCCIDENTE: LA INVENCION DE UN IDEAL

A lo largo de esta exposición se ha podido observar la paulatina construcción de una clara asociación entre la cristiandad occidental y la fidelidad al credo emitido en el concilio de Nicea de 325 en oposición a un área oriental asociada con la opción arriana. Esto se debe a la necesidad de dotarse de una serie de elementos que sustentasen ideológicamente la oposición al poder político imperante otorgando al mismo tiempo al bando contestatario una legitimación indiscutible. La inferioridad doctrinal se suplirá con el recurso a las autoridades legítimas, sean de la índole que sean, al tiempo que se supera el retraso teológico al hilo de la polémica política. Por ello, se debe contemplar este proceso como una paulatina y sistemática creación, en su sentido más llano, de la ortodoxia.

La ortodoxia, en su acepción de interpretación correcta de la doctrina, se nutre de los libros sagrados, la teología de los Padres y los cánones conciliares pero también del antagonismo con sus oponentes: las diferentes caras de la heterodoxia. La depuración de los preceptos, que tiene también su reflejo en la relación del poder con la religión en tanto que el gobierno ortodoxo (legítimo), establece una correlación con la iglesia ortodoxa (verdadera)¹⁷⁰. La pregunta que habría que plantearse a continuación es ¿por qué se suele vincular el área occidental del Imperio con la obediencia nicena? He aquí los dos ejes maestros sobre los que voy a tratar de arrojar un poco de luz.

Debido a esta tensión creciente, las facciones religiosas tratan de aliarse con el poder con el fin de obtener un apoyo incontestable que sustente sus tesis y la común implantación de las mismas. En la medida en que una facción religiosa respalde los intereses del poder y de su titular, se comprobará la implantación de la misma. De este modo, cabe

¹⁷⁰ L. Ayres, *Nicaea and It's Legacy*, pp. 78-84; A. Cameron, "The Violence of Orthodoxy", en E. Iricinschi y H. M. Zellentin (eds.), *Heresy and Identity in Late Antiquity*, Tubinga, 2008, pp. 104 y 108-111; P. Athanassiadi, *Vers la pensée unique*, pp. 99-101. Cfr. B. Dunham, *Héroes y herejes*, p. 145.

considerar que el éxito inicial del arrianismo obedece, más que a una preferencia personal del monarca a una adecuación de sus presupuestos a los intereses del poder. La oposición se fraguará atendiendo a idénticos postulados, gravitando por tanto en torno a la opción religiosa contra la que se elevan las medidas oportunas. Es de esta manera como la polémica doctrinal entra en el juego de la política actuando como auténticos partidos.

Desde el estallido de la polémica arriana en 318, el enfrentamiento entre las dos doctrinas cristianas sostenidas por Arrio y por el obispo Alejandro de Alejandría no tuvo, en su inicio, tintes políticos. Al principio, el hecho de que se tratase de una especulación teológica consistente, a grandes rasgos, en la subordinación del Hijo creado con respecto al Padre, no trascenderá a la arena política hasta la reunión en 325 del concilio ecuménico de Nicea. Este concilio, formado en su mayor parte por obispos orientales y presidido por el emperador, es el evento que no sólo va a definir los contornos de la ortodoxia cristiana sino que, al mismo tiempo, inaugura la problemática de las relaciones Iglesia-Estado que tanto se van a agudizar en décadas posteriores. Se introduce, asimismo, una variable novedosa en la senda de la afirmación de la doctrina cristiana tenida por “ortodoxa” en tanto que el nuevo enemigo a batir es otra doctrina cristiana, considerada heterodoxa¹⁷¹. El concilio introduce también una serie de términos y expresiones característicos que marcan el proceso de creación de la ortodoxia, tales como la afirmación de que el Hijo es generado “de la sustancia del Padre” y, por tanto, *homooúsios* con respecto a él.

La doctrina emitida en Nicea marcó de modo indeleble e inflexible la postura mantenida por la “ortodoxia”. De entre todos los presupuestos reflejados en el credo, tres aseveraciones nicenas en torno a la οὐσία se convierten en referentes esenciales para el estudio del conflicto en sí y, en especial, para la comprensión de este proceso de “fabricación” de la ortodoxia. En primer lugar, la afirmación de que el Hijo era de la οὐσία

¹⁷¹ R. Lyman, “A Topography of Heresy: Mapping the Rethorical Creation of Arianism”, en M. Barnes y D. H. Williams (eds.), *Arianism after Arius*, Oxford, 1993, pp. 45ss.

del Padre (ἐκ τῆς οὐσίας) a lo que seguía la comprensión del Hijo como ὁμοούσιος respecto al Padre¹⁷² para concluir, en los anatemas adheridos al credo, con la condena a todo aquel que enseñase que el Hijo era de una ὑπόστασις οὐσία diferente a la del Padre¹⁷³. Si bien el credo fue firmado por casi todos los asistentes, entre ellos Eusebio de Cesarea, éste se tomó un día para reflexionar sobre estas consideraciones sobre la igualdad de sustancia entre Padre e Hijo. De ser cierto el criterio de A. H. B. Logan respecto a la influencia de Marcelo de Ancira en estos particulares, no es de extrañar la actitud hostil que presentó hacia éste el obispo de Cesarea desde los inicios mismos del conflicto¹⁷⁴. Eusebio de Cesarea, en una línea de pensamiento claramente subordinacionista, defendía que el Hijo había sido engendrado a partir del Padre, marcando, de esta manera, la actitud teológica de los prelados orientales al respecto. Su fuerte antagonismo con Marcelo de Ancira y las vicisitudes que envolvieron la vida de éste y de su colega Atanasio de Alejandría, quienes encontraron refugio en diversas sedes occidentales, provocó una acogida de las tesis marcelianas y atanasianas al otro lado del Imperio radicalizándose al hilo de los desiguales desarrollos políticos que se observaban en ambas zonas. De este modo, surge lo que se podría concebir como una territorialización del conflicto teológico o, expresado de otra forma, una polarización territorial de ambas facciones.

El hecho de que un concilio ecuménico emitiese una doctrina oficial chocó frontalmente con lo que L. Ayres ha denominado las diferentes “trayectorias teológicas” que cohabitaban en esta época

¹⁷² Según A. H. B. Logan, toda la retórica de la οὐσία fue introducida en el credo niceno por Marcelo de Ancira, en especial la frase ἐκ τῆς οὐσίας, *vid.* “Marcellus of Ancyra and the Councils of A. D. 325: Antioch, Ancyra and Nicaea”, *JThS* 43, 1992, p. 445 (*cfr.* R.P.C. Hanson, *Search*, p. 235). Sin embargo, R. Williams considera (y aporta diversos ejemplos avalando su postura) que este lenguaje era de uso frecuente en la época que nos ocupa, *vid.* *Arius*, pp. 68-70.

¹⁷³ Para un estudio suficiente de los pormenores del credo en cuestión, *vid.* J. N. D. Kelly, *Credos*, pp. 277-303; G. C. Stead, *Divine Substance*, pp. 233-242 y R. P. C. Hanson, *Search*, pp. 181-207.

¹⁷⁴ K. McCarthy Spoerl, “Anti-Arian Polemic in Eusebius of Caesarea’s Ecclesiastical Theology”, *StudPatr* 32, 1997, pp. 33-38 e *Idem*, “Athanasius and the Anti-Marcellan Controversy” *ZAC* 10, 2006, p. 39.

concreta¹⁷⁵. Sin embargo, no es raro comprobar cómo, posteriormente, esas doctrinas postergadas por Nicea vuelven a ejercer su influencia. La readmisión de Arrio no se podría explicar más que teniendo en cuenta un repunte de alguna de estas trayectorias anteriores que sea percibida de modo más favorable en una coyuntura concreta como pueda ser, por ejemplo, un deseo de Constantino de promover la unidad de la Iglesia aun a pesar de las disposiciones disciplinarias observadas en el concilio ecuménico. Pese a ello, la importancia del propio Arrio decrece de modo significativo tras Nicea y a raíz de su exilio¹⁷⁶ y la polémica en torno a la caracterización de la relación entre Padre e Hijo como *homooúsios* se posterga de modo asombroso hasta la polémica década de los años cincuenta. Existe, además, un cambio de inflexión en el que parece que todo lo relacionado con Nicea esté comprometido por una serie de circunstancias poco halagüeñas que incurren en su desprestigio. Marcelo de Ancira es percibido, tal y como he tenido oportunidad de exponer, como una mácula o aberración teológica del nicenismo cuya infección contagia al propio Atanasio de Alejandría a través de unas querellas domésticas que nada tienen que ver con asuntos doctrinales.

Es precisamente en este punto donde Nicea (dejando al margen la actividad ejercida por Osio de Córdoba) entra en el escenario occidental.

¹⁷⁵ Centra los primeros capítulos de su excelente obra *Nicaea and It's Legacy*, pp. 41-84 en la cuestión de la confluencia de diversas trayectorias teológicas en el seno del cristianismo. Es preciso añadir que, si bien se trata de una obra de una gran calidad argumentativa y expositiva, *Nicaea and It's Legacy* no se halla, en cierta medida, exenta de polémica, por lo que considero adecuado que una obra de tal complejidad sea cotejada con las críticas recibidas. *Vid.* la interesante y sugestiva discusión ofrecida por diversos expertos con respuestas del autor en el número 100 de *HTHR* (abril, 2007): L. Ayres "Nicaea and It's Legacy: An Introduction", pp. 141-144; J. Behr, "Response to Ayres: The Legacies of Nicea, East and West", pp. 145-152; K. Anatolios, "Yes and No: Reflections on Lewis Ayres, *Nicaea and It's Legacy*", pp. 153-158; L. Ayres, "A Response to the Critics of *Nicaea and It's Legacy*", pp. 159-171; J. Behr y K. Anatolios, "Final Reflections", pp. 173-175. Estoy especialmente de acuerdo con las críticas de K. Anatolios a la obra, no tanto con las de J. Behr que adolecen, en ocasiones, de falta de rigor. Anatolios evidencia la que es, a mi juicio, la gran carencia de *Nicaea and it's Legacy* en "Yes and No", p. 157: Ayres elude la comparación de textos empleados por ambos bandos y la exégesis y práctica realizada a partir de los mismos en la construcción de las principales posturas teológicas del momento.

¹⁷⁶ T. D. Barnes "The Exile and Recalls of Arius" *JThS* 60, 2009, pp.109ss.

El hecho de que los introductores del debate doctrinal más importante de la época estuvieran en franco entredicho no ayudó, precisamente, a un entendimiento entre las dos áreas del Imperio. L. Ayres ve en el destierro de estos dos personajes el inicio de una construcción retórica del arrianismo, sobre todo en el caso de Atanasio¹⁷⁷, que cala profundamente en la mentalidad de sus partidarios occidentales. Se agudiza así un conflicto entre facciones en el que el recurso a la descalificación en forma de acusación de heterodoxia va a ser lo habitual. Mientras, en el lado oriental, el desarrollo de corrientes de pensamiento no atanasianas (y, con más razón, no marcelianas) se dinamiza llegando al punto de consensuarse, razón por la que, desde Occidente, se recurrirá a acusar sistemáticamente a este “bloque” de “arrianismo”. La variable polémica del conflicto toma un protagonismo cada vez mayor, llegando en ciertas fases a eclipsar el debate teológico.

El gobierno único de Constancio II va a contribuir notablemente en el recrudecimiento de las diferentes posturas, ya que el dirigente muestra el mismo empeño que mostró su padre por unificar la Iglesia y eliminar todo rastro de divergencia doctrinal. Su sensibilidad arriana le empuja a apoyar a esta facción en detrimento de la otra que, espoleada por el cambio en la situación política, cierra filas en torno a Atanasio dejando de lado, por fin, al incómodo Marcelo de Ancira. Se tendrá ocasión de analizar detalladamente esta nueva tesitura en la que se ve envuelto el conflicto arriano-niceno en el próximo capítulo, dedicado por entero a estos particulares. Teniendo esto en cuenta, interesa aquí únicamente evidenciar el significativo viraje que se da en el discurso del momento que no sólo recupera de un modo nada casual la retórica de la sustancia nicena, sino que además se torna significativamente más polémico. Lejos de existir una contradicción entre el posicionamiento en torno a unos presupuestos teológicos heredados de Nicea y el incremento de la importancia de la variable polémica en el conflicto, se debería contemplar esta vuelta a Nicea como un golpe de fuerza ejercido por el bando menos favorecido, que necesita, por ello, valerse de todo aquello

¹⁷⁷ Se observa principalmente en su primera *Oratio contra arianos*, vid. L. Ayres, *Nicaea and It's Legacy*, pp. 431-432.

que, bien sea por su prestigio, bien sea por su contundencia, pueda ser empleado con éxito contra los tradicionales enemigos, quienes, como novedad, contaban con un apoyo explícito y total por parte del poder.

En cualquier caso, es preciso prestar atención a los vocablos empleados por los protagonistas del conflicto y no poner en boca de los mismos fórmulas posteriores que sólo podrían conducir a una grave confusión de los problemas analizados¹⁷⁸. Esto ocurre de modo evidente con la denominación de la relación Padre-Hijo que experimenta nuevas formulaciones de tipo irénico, en el caso de los homeos quienes por un lado declaraban que el Hijo era “similar” (ὅμοιος) respecto al Padre pero ontológicamente inferior a Él, o abiertamente radical y provocador como los seguidores de Aecio y Eunomio, llamados anomeos por no reconocer similitud alguna entre las dos Personas. Pese a ello, la complementariedad de opiniones es posible y, de este modo, donde algunos creen ver la formulación del dogma trinitario como un legado de Nicea, también se puede afirmar la *libertas ecclesiae* como herencia nicena. Sobre este aspecto trataré de arrojar, seguidamente, algo de luz.

Una de las principales claves en el conflicto nos la va a proporcionar la evolución del concepto de *libertas* en el contexto cristiano, entendida no como libertad de conciencia, sino como medio de liberación del mal, el pecado y la opresión política. Bajo esta acepción, la idea de *libertas* (y, de modo más preciso, la de *libertas ecclesiae*) enarbola la resistencia de la Iglesia frente al poder político para diluirse tras el conflictivo siglo IV, donde la palabra “libertad” hacía referencia a la resistencia contra la herejía, en un nuevo significado y en una nueva concepción del poder asumida y controlada por la propia Iglesia. Esto se hace, si cabe, más evidente si tenemos en cuenta el hecho de que es el conflicto entre ortodoxia nicena y disidencia arriana y, sobre todo, sus protagonistas quienes formularon por primera vez el problema de la

¹⁷⁸ El caso del tratamiento de la obra atanasiana *De Incarnatione* es, como indica J. Behr, “Response to Ayres: The Legacies of Nicea, East and West”, *HThR* 100, 2007, p. 151, paradigmático, ya que en ella no se trata tanto el tema de la Encarnación como tal, sino el de la Pasión, de ahí la opinión errónea de R. P. C. Hanson, *The Search*, p. 450 evidenciada por K. Anatolios en *Athanasius: The Coherence of His Thought*, Nueva York, 1988, p. 218.

libertad en términos de confesión religiosa y quienes se mostraron en contra de cualquier tipo de injerencia del Estado en los asuntos de la Iglesia. El cambio de actitud de la generación de Atanasio de Alejandría, Hilario de Poitiers o Lucifer de Cagliari contrasta de manera evidente con el modelo ideológico propuesto por Eusebio de Cesarea con respecto al papel desempeñado por el monarca en el seno de la Iglesia. El concepto encuentra un mayor desarrollo y, desde luego, mayor acogida en el ámbito occidental desde celebración del concilio de Nicea a través de la figura de Osio de Córdoba y de ciertas actitudes del propio Constantino como las recogidas por Rufino de Aquileya¹⁷⁹ que, debido a la naturaleza del testimonio conservado (posterior y posiblemente imbuido de intereses propagandísticos) se deben poner, en cualquier caso en cuarentena.

La doctrina de la no injerencia del Estado en los asuntos eclesiásticos no será, no obstante, enunciada de un modo lo suficientemente explícito hasta el concilio de Sárdica de 343, donde uno de los principales puntos de debate fue, precisamente, la resistencia contra la injerencia del emperador Constancio II en asuntos de exclusivo interés eclesiástico¹⁸⁰. Con Nicea se apuntaba la tendencia occidental a la consecución real y efectiva de una separación de poderes pero fue en Sárdica donde se dio el primer paso en la reivindicación de la existencia de dos esferas de actuación delimitadas solventen el problema, recurrente entre los siglos II al V, de las competencias Iglesia-Estado¹⁸¹. La gran actividad llevada a cabo a lo largo de la década central del siglo IV por

¹⁷⁹ Ruf. *Hist. eccl.*, 1, 2: [Habla Constantino] *Deus uos constituit sacerdotes et potestatem uobis dedit de nobis quoque iudicandi, et ideo nos a uobis recte iudicamur. Vos autem non potestis ab hominibus iudicari. Propter quod Dei solius inter uos expectate iudicium [...]*. (“Dios os hizo sacerdotes y os dio el poder de juzgarme, incluso, a mí y es por esto que es justo que yo sea juzgado por vosotros, mientras que vosotros no podéis ser juzgados por los hombres. Debido a este principio, sólo debéis atender al juicio e Dios entre vosotros [...].”)

¹⁸⁰ Athan. *Hist. Ar.*, 52; *Idem, Apol. c. Ar.*, 36 e Hil. *Coll. ant. Par. B I*, 1-2.

¹⁸¹ *Vid.* G. E. Caspary, *Politics and Exegesis*, pp. 125ss; L. L. Field, *Liberty, Dominion, and the Two Swords: On the Origins of Western Political Theology (180-398)*, Notre Dame, 1998, pp. 259 (complétese la lectura de esta obra con la venenosa pero exacta reseña que le dedica T. D. Barnes en *American Historical Review*, 2000, 983-984); O. O'Donovan y J. Lockwood O'Donovan (eds.), *From Irenaeus to Grotius*, pp. 177ss.

Atanasio de Alejandría y sus defensores occidentales en la definición de las competencias de Iglesia y Estado y, especialmente, en la reivindicación del liderazgo de los obispos ortodoxos en materia religiosa, serán decisivos en el conjunto del proceso, un proceso que sigue, por otra parte, su camino bajo los auspicios del prestigioso concilio ecuménico de 325 y no bajo los de la modesta reunión serdicense de 343, donde la mácula de Marcelo de Ancira resultaba menos alentadora que la figura del carismático Osio de Córdoba.

Es preciso considerar el auge intelectual del área occidental en su contexto y no en comparación con el área oriental en la fase preagustiniana atendiendo a estos presupuestos, que además, encuentran un catalizador en el conflicto teológico-político, dinamizando la especulación teológica que halla, precisamente, en esta polémica teológico-política su germen¹⁸². Es por esto que no resulta posible entender la labor y el significado de figuras como Ambrosio de Milán o Agustín de Hipona sin el precedente niceno-atanasiano. Personajes como Lucifer de Cagliari, Eusebio de Vercelli y, especialmente, Hilario de Poitiers, son el abono del que se nutre la nueva teología occidental que, por primera vez, dejará de tener en Tertuliano su más evidente referencia. Hilario de Poitiers es la bisagra que articula los dos periodos ya que, pese a considerarse su exilio en Oriente como parte decisiva en su *iter* vital, utilizará su proceso judicial como revulsivo en su progreso doctrinal y, por consiguiente, de su concepción teológico-política, expresada de modo explícito en las obras que redactó durante su conflicto con el poder.

En los siguientes apartados se tendrá oportunidad de valorar la evolución del pensamiento occidental a medida que la tensión entre Iglesia y Estado se va acentuando. La visión del Estado su funcionamiento con respecto a la Iglesia y la separación de competencias

¹⁸² B. Studer, *La riflessione teologica nella chiesa imperiale (sec. IV e V)*, Roma, 1989, pp. 34-37; K. Rosen, "Ilario di Poitiers e la relazione tra la Chiesa e lo Stato", en G. Bonamente y A. Nestori, *I cristiani e l'Impero nel IV secolo*, Macerata, 1988, pp. 69-74; M. Sordi, "I rapporti di Ambrogio con gli imperatori del suo tempo", en L. F. Pizzolato y M. Rizzi (eds.), *Nec timeo mori. Atti del Congresso internazionale di studi ambrosiani nel XVI della morte di sant'Ambrogio*, Milán, 1998, pp. 107-118; S. Laconi, *Costanzo II*, pp. 67-84.

entre uno y otra adquieren a partir de los años cincuenta un protagonismo destacado, debido a que para oponerse al poder constituido será necesario dotarse de argumentos sólidos y, en la medida de lo posible, indiscutibles.

3. EL REINADO ÚNICO DE CONSTANCIO II (351-361)

3. 1. LA SITUACIÓN DE OCCIDENTE

A pesar de la extraordinaria duración, estabilidad y fuerte contenido ideológico del periodo de gobierno de Constancio II, ya sea como dueño de los designios de Oriente o como augusto único, no ha encontrado ni entre sus contemporáneos ni entre los nuestros el puesto que merece en el estudio de la Antigüedad Tardía¹. Si bien es cierto que el problema tratado en el presente trabajo se ciñe, exclusivamente a una cuestión de historia eclesiástica y de ideología política, no por ello encuentro menos oportuno reivindicar esta cuestión como una pieza más en una aproximación moderna a un personaje, oscurecido por una injusta sobrevaloración del testimonio de Amiano Marcelino², que merece,

¹ La reciente y un tanto desequilibrada monografía de P. Barceló sobre Constancio II incide acertadamente en la valoración de su figura como la de un emperador “incomprendido”, “ignorado” o “no reconocido” (“Der verkannte Kaiser”), en su *Constantius II und seine Zeit*, pp. 11ss. Lamentablemente y pese a lo que el subtítulo del libro (*Die Anfänge des Staatskirchentums*, “los comienzos de la Iglesia de Estado”) y ciertos epígrafes puedan sugerir, Barceló ignora por completo todo lo referente a la política religiosa del emperador, asunto que considero crucial para comprender la figura de Constancio II, por lo que esta monografía, lastrada por esta ilógica omisión y por la torpe y escasísima exposición de los problemas dogmáticos, resulta sumamente decepcionante y prácticamente inútil para el estudioso del conflicto.

² Que siguen el testimonio de Amiano Marcelino, fuente de primer orden, pero tomada con poco escrúpulo o sentido crítico por P. Brown, *The World of Late Antiquity*. Londres, 1971, p. 89 y A. H. M. Jones, *The Later Roman Empire* I, Oxford, 1964, p. 116, por tomar dos obras relevantes a modo de ejemplo. A esto se une un marcado ensalzamiento de la figura de Juliano, más allá de la justa rehabilitación que se ha llevado a cabo en el siglo pasado, llegándose a emitir juicios (siempre haciendo una interpretación literal e interesada de Amiano) como la que encontramos en C. Morrison, *Le monde byzantin. L'Empire romain d'Orient*, Presses Universitaires, París, 2004 (ed. italiana 2007), pp. 9 y 10 o en M. P. Sancho, *Guerra y política en el Imperio romano de Occidente (337-361)*, Murcia, 2008, *passim*, donde una marcada afición por la figura de Juliano (con la consiguiente demonización de Constancio) deslucе ligeramente un trabajo notable. Una brillante excepción a esta norma es R. Klein, quien en su obra *Constantius II und die Christliche Kirche*, Darmstadt, 1977, propone una visión renovada de tan peculiar personaje. *Vid.* la sugerente contribución de M. Whitby, “Images of Constantius” en I. W.

aunque sólo sea por la extraordinaria duración de su mandato³, un estudio completo a partir de puntos de vista totalmente renovados. Otro tanto ocurre con su hermano menor. Constante es uno de los personajes más enigmáticos y fascinantes del siglo IV que permanece, sin embargo, deslucido por una escasa (o nula) atención historiográfica⁴. Las grandes (y, posteriormente, tópicas) diferencias entre ambas áreas del Imperio comienzan a perfilarse de modo definitivo bajo el gobierno de los dos hijos supervivientes de Constantino, quienes, percibiéndose el uno al otro como una fuerte amenaza, se afirman en sus territorios, singularizándolos, con objeto de abrir una brecha entre ellos. Los últimos años del gobierno de Constante fueron más complejos de lo que cabría esperar debido a que conflictos de orden político, religioso y militar que se hallaban larvados desde hacía unos años eclosionaron al unísono precipitando la caída del menor de los constantiniánidas⁵.

Constante comenzó llevando a cabo una discreta pero razonablemente exitosa política de imitación del gobierno paterno que colapsó en torno a la segunda mitad de la década de los años cuarenta. El discutible fracaso de Sérдика (343), el inexistente apoyo de su hermano (quien, todo

Drijves y D. Hunt, *The Late Roman World and Its Historian: Interpreting Ammianus Marcellinus*, Londres-Nueva York, 1999, pp. 77-88.

³ Téngase en cuenta, simplemente, que Constancio II gobernó 37 años, 24 de ellos en calidad de augusto y 8 como único titular del poder imperial.

⁴ Los trabajos centrados exclusivamente en la figura de Constante son escasos quizá debido a como señala J. L. Cañizar Palacios en *Propaganda y Codex Theodosianus*, Madrid, 2005, p. 243, ningún cronista o panegirista se ocupó de transmitir semblanza o juicio alguno sobre su persona. Pese a esto, se observa un aumento del interés en la figura del hijo menor de Constantino en los últimos años, *vid.* M. P. Sancho, *Guerra y política en el Imperio romano de Occidente*, pp. 72-90; B. Bleckmann, “Des Bürgerkrieg zwischen Constantin II und Constans (340 n. Chr.)”, *Historia* 52, 2003, pp. 225-250; P. L. Malosse, “Qu’est donc allé faire Constant 1er en Bretagne pendant l’hiver 343?”, *Historia* 48, 1999, pp. 465-476; J. P. Callu, “La dyarchie constantinide”, pp. 39-52; E. Garrido González, “Observaciones sobre un emperador cristiano: Fl. Jul. Constante” *Lucentum* 3, 1984, pp. 261-278; G. de Bonfils, “Alcune riflessioni sulla legislazione di Costanzo II e Constante”, en *V Convegno Internazionale, Atti dell’Accademia Romanistica Constantiniana*, Perugia, 1983, pp. 299-309; T. D. Barnes, “Constans and Gratian in Rome” *HSPH* 79, 1975, pp. 325-333.

⁵ L. W. Barnard, “The Emperor Constans and the Christian Church”, *RSA* 11, 1981, pp. 205-214.

sea dicho de paso, tampoco le perjudicó explícitamente) y el desgaste del ejército, se unen para precipitar una coyuntura histórica compleja. La situación religiosa y, por derivación, política de África a la que tuvo que hacer frente Constancio supuso un pesado lastre en la gestión de sus dominios. Efectivamente, el melicianismo y el donatismo se pueden contemplar desde el punto de vista del comprometido y problemático legado de la persecución de 305 a la Cristiandad. Ambas corrientes tienen que ver con la reintegración de los lapsos y resultan asimismo ilustrativas de la peculiar manera de concebir la Iglesia de las regiones donde aparecen estos movimientos de contestación. El melicianismo, cisma de ámbito alejandrino, tiene un desarrollo íntimamente ligado a la figura de Atanasio de Alejandría mientras que el donatismo trasciende la adscripción a uno o varios sujetos para intentar conformarse como una iglesia independiente, muy apegada a elementos y características locales⁶.

El problema iniciado en época de Constantino⁷ (en parte por la tozudez y la absoluta falta de habilidad diplomática del mismo) se hallaba lejos de su solución durante el gobierno de su hijo menor. Es difícil saber hasta qué punto el conflicto donatista estuvo detrás de la caída en desgracia del líder occidental, sin embargo me inclino a considerar que tuvo parte en ella, si bien mínima, ya que el problema de Constante no fue sino la suma de una serie de desgraciados incidentes. El rigor donatista no satisfecho se tradujo en el recelo del área africana que posteriormente abrazó la usurpación de Magnencio sin cuestionarse la

⁶ Vid. P. Brown, "Religious Coercion in the Later Roman Empire: The Case of North Africa", en P. Brown, *Religion and Society in the Age of St Augustine*, Londres, 1972, p. 312; B. Shaw, "African Christianity: Disputes, Definitions, and Donatists" en M. R. Greenshields y T. A. Robinson (eds.), *Orthodoxy and Heresy in Religious Movements: Discipline and Dissent*, Lewiston, 1992, pp. 4ss.

⁷ Para una panorámica bibliográfica general comentada, véase la exhaustiva síntesis de E. Romero Pose, "Medio siglo de estudios sobre el donatismo" en J. J. Ayán Calvo (ed.) Eugenio Romero Pose, *Estudios sobre el Donatismo, Ticonio y Beato de Liébana*, Madrid, 2008, pp. 59-84. Sobre el donatismo en época de Constantino, T. D. Barnes, "The Beginnings of Donatism", *JThS* 26, 1975, pp. 20-21; K. M. Girardet, *Kaisergericht und Bischofsgericht*, pp. 6-26; *Idem*, "Die Petition der Donatisten am Kaiser Konstantin (Frühjahr 313)" *Chiron* 19, 1989, pp. 185-206; W. H. C. Frend y K. Clancy, "When did the Donatist Schism Begin?" *JThS* 28, 1979, pp. 104-109; S. Lancel, "Les débuts du Donatisme", *REAug* 25, 1979, pp. 217-229.

legalidad del golpe. ¿Es esta aquiescencia síntoma de una insatisfacción por el tosco modo de proceder en África? y ¿hasta qué punto los donatistas eran fuertes para protagonizar semejante pulso político?, son dos incógnitas que requieren extrema cautela a la hora de ser despejadas pero que, por motivos evidentes, es imposible soslayar. En cualquier caso, no se puede pasar por alto la desafortunada influencia de los años 343-348 en la actitud del donatismo frente a Constante. La sucesión de Grato en la cátedra ocupada por el polémico Ceciliano invitó a Donato a solicitar del emperador una solución definitiva del conflicto que cerrase esta larga y dolorosa fractura, pero los resultados obtenidos fueron radicalmente opuestos a los apetecidos por el cismático, pues se terminó revocando el edicto de separación de 321, circunstancia que dio carta blanca a todo tipo de excesos y reivindicaciones explicitadas a través del recurso al martirio y del acercamiento a los violentos *circumcelliones*⁸.

Durante cuarenta años, el donatismo se fue asentando como una iglesia paralela hasta alcanzar su ápice con Parmeniano (362-393)⁹, tras la muerte de Constancio y gracias a la confusión que propició el gobierno de Juliano¹⁰ quien a través del favorecimiento de los grupos cristianos represaliados y exiliados (fueran estos nicenos, donatistas o de cualquier otra sensibilidad religiosa) no pretendía sino favorecer las luchas y los conflictos en el seno del cristianismo¹¹. Sin embargo, con la desaparición

⁸ W. H. C. Frend, "The *Cellae* of the African Circumcellions", *JThS* 3, 1952, 87-89; *Idem*, *The Donatist Church. A Movement of Protest in Roman North Africa*, Oxford, 1952, pp. 172-179; *Idem*, "Circumcellions and Monks" *JThS* 20, 1969, pp. 542-549; A. Gotoh, "Circumcelliones: the Ideology behind their Activities", en T. Yuge y M. Doi (eds.), *Forms of Control and Subordination in Antiquity*, Leiden, 1988, pp. 305-306; B. Shaw, "Who were the Circumcellions", en A. H. Merrills (ed.), *Vandals, Romans, and Berbers: New Perspectives on Late Antique Africa*, Londres, 2004, pp. 227ss; J. Roldanus, *The Church in the Age of Constantine*, p. 175.

⁹ M. A. Tilley, "From Separatist Sect to Majority Church: The Ecclesiologies of Parmenian and Tychonius", *StudPatr.*, 33, Lovaina, 1997, pp. 260-265.

¹⁰ *Ibid.*, p. 262; J. J. Ayán Calvo, Tichonius natione afer. *Una reinterpretación de las Reglas de Ticonio. Discurso pronunciado por el Dr. D. Juan José Ayán Calvo en el acto de su toma de posesión como académico numerario el día 28 de octubre de 2009*, Madrid, 2009, p. 23.

¹¹ Amm. Marc. *Hist.*, 22, 5, 4: *Quod agebat ideo obstinate, ut dissensiones augente licentia, non timeret unanimantem postea plebem, nullas infestas hominibus bestias, ut sunt*

de Parmeniano la iglesia donatista comenzó a declinar rápidamente, gracias a la acción de Agustín de Hipona, para asimilarse posteriormente al conjunto católico en 411¹².

Volviendo a la cuestión concreta, no se debe perder de vista el hecho de que el donatismo, además de en su vertiente puramente religiosa, es un movimiento que debe ser igualmente contemplado a la luz del conflicto político¹³. Dada la complejidad del problema y la parquedad de los documentos existentes, no se puede establecer la existencia de una conexión entre el levantamiento de Magnencio y sus partidarios con el cisma donatista. Lo que sí es un hecho claro es que Constante debió atender a multitud de frentes abiertos durante su mandato y que la oposición a su régimen, fuera ésta de carácter político o religioso, se fue agudizando a medida que avanzaba su dominio. Es esta cuestión la que interesa ahora analizar.

Los alzamientos militares afectarán de un modo más directo el gobierno de Constante, provocando gran repercusión¹⁴. Galia y Britania

sibi ferales plerique Christianorum expertus ("El objetivo final de esta disposición era que, al aumentar las discrepancias gracias a la permisividad, no tendría que temer luego a un grupo único, pues sabía por experiencia que ninguna fiera es tan peligrosa para los hombres como los propios cristianos entre sí."). J. Bidez, *La vie de l'Empereur Julien*, París, 1930, pp. 228-229; P. Brown, *Society and the Holy in Late Antiquity*, Berkeley, 1982, pp. 94-95; R. Smith, *Julians's Gods. Religion and Philosophy in the Thought and Action of Julian the Apostate*, Londres, 1995, pp. 209-212.

¹² G. G. Willis, *Saint Augustine and the Donatist Controversy*, Londres, 1950, pp. 70-76; J. S. Alexander, "Aspects of Donatist Scriptural Interpretation of the Conference of Carthage of 411", *StudPatr* 15, 1984, pp. 125-130; C. García Mac Gaw, *Le problème du baptême dans le schisme donatiste*, pp. 225-229.

¹³ En su tesis, *Le problème du baptême dans le schisme donatiste*, pp. 9 -10 y 29ss., Carlos García Mac Gaw pone de manifiesto, de un modo más o menos acertado, que la génesis del cisma es tanto política como religiosa y que e las motivaciones de Constantino al acceder al poder son donde subyacen los mecanismos que precipitaron y mantuvieron vivo el conflicto hasta su extinción en la llamada conferencia de Cartago de 411.

¹⁴ A. E. Wardman, "Usurpers and Internal Conflicts in the 4h Century A.D.", *Historia* 33, 1984, pp. 220-237; H. C. Brennecke, *Hilarius von Poitiers*, pp. 65-90; R. M. Frakes, "Ammianus Marcellinus and Zonaras on a Late Roman Assassination Plot", *Historia*, 1997, pp. 127-128; E. D. Hunt, "The Outsider Inside: Ammianus on the Rebellion of Silvanus", en J. W. Drijvers y E. D. Hunt (eds.), *The Late Roman World and Its Historian: Interpreting Ammianus Marcellinus*, Londres-Nueva York, 1999, pp. 51-61,

tenían tradición en lo que a usurpaciones, pronunciamientos y alzamientos militares se refiere. Desde Carausio y Alecto¹⁵, por no retrotraerme innecesariamente, la zona se había encontrado en jaque en diversos momentos. En el momento de máxima tensión, existía un foco de insurgencia en torno a la ciudad de *Augustodonum* (Autun), donde se alzó Magnencio¹⁶ con el beneplácito de ciudadanos y ejército. Desde aquí orquestó su acción contra el legítimo augusto y no dudó en dotar a su farsa de todos los elementos necesarios para la consecución de sus propósitos: acuñó moneda¹⁷, reorganizó las tropas¹⁸ y se revistió de todos los atributos imperiales¹⁹. El libro XIII de Amiano Marcelino, hoy

¹⁵ Vid. P. J. Casey, “Carausius and Allectus – Rulers in Gaul?”, *Britannia*, 8, 1977, pp. 283ss. e *Idem*, *Carausius and Allectus. The British Usurpers*, Londres, 1994, p. 164.

¹⁶ Zos, *Hist. Nov.*, 2, 42, 3: Γενέθλιον ἄξιν ἡμέραν οἰκείου παιδὸς ὁ Μαρκελλῖνος εἰπὼν ἐκάλει πρὸς ἐστίασιν ἄλλους τε πολλοὺς ἐξέχοντας τοῦ στρατοπέδου καὶ Μαγνέντιον σὺν αὐτοῖς· τοῦ δὲ συμποσίου μέχρι μέσων ἐκταθέντος νυκτῶν, ὁ Μαγνέντιος διὰ τι δῆθεν τῶν ἀναγκαίων ἀναστὰς ἐκ τοῦ δείπνου, καὶ πρὸς βραχὺ τῶν δαιτυμόνων ἑαυτὸν ἀποστήσας, ἐφαίνετο τοῖς συμπόταις ὥσπερ ἐν σκηνῇ τὴν βασιλικὴν ἡμφιεσμένος στολὴν. (“Tras anunciar que iba a celebrar el aniversario de su propio hijo, Marcelino invitó a muchos de los hombres prominentes del ejército, entre ellos a Magnencio. Habiéndose prolongado el festín hasta media noche, Magnencio se levantó de la mesa como para una necesidad y, tras sustraerse un momento a los invitados, hizo una teatral aparición, revestido de los atuendos imperiales, ante sus compañeros de festín.”).

¹⁷ K. J. Shelton, “Usurpers’ Coins: the Case of Magnentius”, *ByzF* 8, 1982, pp. 211-235; C. Brenot, “À propos des monnaies au chrisme de Magnence”, en M. Christol, S. Demougin, Y. Duval. C. Lepelletier y L. Piétri (eds.), *Institutions, société et vie politique dans l’Empire Romain au IV^e siècle AP J.-C.*, Perugia, 1992, pp. 183-191; F. López Sánchez, “Tiranía y legitimación del poder en la numismática de Magnencio y Constancio II (350-353 dC)”, *Faventia* 22, 2000, pp. 62-67.

¹⁸ A. H. M. Jones, *The Later Roman Empire*, p. 1418; T. Coello, *Unit Sizes in the Late Roman Field Army*, Oxford, 1996, p. 24; M. P. Sancho, *Guerra y política en el Imperio romano de Occidente*, p. 93ss. Cfr. Not. Dig., *Occ.*, 5 y *Or.*, 40; Amm. Marc. *Hist.*, 18, 9, 3.

¹⁹ Por supuesto, también legisló, aunque no se conserve su producción normativa, vid. Iul. *Or.*, 1, 27, καὶ ὥς τοὺς καλοὺς ἐκείνους ἐτίθει νόμους, τὴν ἡμίσειαν εἰσφέρειν, θάνατον ἀπειλῶν τοῖς ἀπειθοῦσι, μηνυτὰς δὲ εἶναι τὸν βουλόμενον τῶν οἰκετῶν· καὶ ὅπως ἠνάγκαζε τοὺς οὐδὲν δεομένους τὰ βασιλικά κτήματα πρίασθαι; Ἐπλείψει με τὰ κείνου διηγούμενον ὁ χρόνος ἀδικήματα καὶ τῆς τυραννίδος τῆς καταλαβούσης τὸ μέγεθος. (“¡Y qué hermosas leyes promulgó, tributar la mitad de las rentas amenazando de muerte a los desobedientes, permitiendo que fuera delator cualquier esclavo y cómo obligó a los que no lo necesitaban a comprar posesiones imperiales! Me faltaría tiempo para contar sus

perdido, hubiese ayudado a esclarecer los motivos de la insurgencia que deben ser reconstruidos con cautela y atendiendo siempre al contexto y a la coherencia interna de estos procesos de usurpación, cuyos mecanismos no difieren significativamente con independencia del caso concreto. Los testimonios de Juliano y de Zósimo, entre otros, suponen una ayuda relativa en la reconstrucción del proceso, debido a que el primero emplea al sujeto en cuestión como antítesis del *princeps* legítimo en sus obras laudatorias dedicadas a Constancio, mientras que el segundo se halla lo suficientemente alejado del contexto como para tomar sus palabras con sobriedad²⁰.

El objetivo principal del panegírico de Juliano es valorar la victoria del pío Constancio sobre los tiranos asesinos. El emperador, al vengar la muerte de su malogrado hermano, cumple con uno de sus deberes sagrados al tiempo que asienta su dominio en Occidente. Si se une a esto la supresión de los usurpadores, Constancio adquiere el prestigio que concede el ser tiranicida²¹, la eliminación misma de estos elementos espurios en la zona y un respaldo absoluto a sus pretensiones. Es, en suma, el heredero legítimo de su hermano por derecho propio y por la manera de conducirse respecto al problema. Por el contrario, la figura de Magnencio y sus secuaces se nos presenta, como no podía ser de otra forma, a través de un cristal deformante²². Juliano incide en el origen servil y bárbaro de Magnencio, indicando al auditorio de su discurso que este usurpador no podría, en ningún caso, haber prosperado debido a la

tropelías y la proporción que alcanzó su tiranía.”) y J. L. Cañizar Palacios, *Propaganda y Codex Theodosianus*, Madrid, 2005, pp. 171-175.

²⁰ En lo que respecta a Zonaras (*Epit.*, 13, 6, 9-16), parece que siguió la *Historia ecclesiastica* de Filostorgio para componer su relato. *Vid.*, M. Di Maio, “Smoke in the Wind”, pp. 242ss.

²¹ M. V. Escribano, “Usurpación y religión en el s. IV d. de C. Paganismo, cristianismo y legitimación política”, *A&C* 7, 1990, pp. 251-257; A. Alba López, *Príncipes y tiranos*, pp.

²² D. Lassandro, “La demonizzazione del nemico politico nei panegirici latini”, en M. Sordi (ed.), *Religione e politica nel mondo antico*, Milán, 1981, pp. 237-249; A. E. Wardman, “Usurpers and Internal Conflicts in the IVth Century AD”, *Historia* 33, 1984, pp. 225-237; I. Tantillo, *La prima orazione di Giuliano a Costanzo. Introduzione, traduzione e commento*, Roma, 1997, pp. 41-43.

mácula de su *origo*²³. A este argumento, ya contundente, se unen los lugares comunes característicos de este tipo de discursos. Magnencio adquiere, por tanto, connotaciones monstruosas, infames, terribles hasta el punto de que su nombre, como suele ser habitual en este tipo de discursos, no es ni siquiera pronunciado²⁴. El legítimo dirigente es presentado como el absoluto contraste del usurpador: lleno de virtudes²⁵ y procedente de un linaje inmaculado²⁶. A esto hay que unir el esfuerzo por dejar claro que el conflicto no puede ser considerado, en ningún caso, una guerra civil en el seno del Imperio, pese al alzamiento de la enigmática (y no por ello menos absurda) figura de Vetranio quien emerge en el Ilírico apoyado por el poder oficial a modo de contestación al dominio de

²³ Iul. Or., 1, 27, Πότερον οὖν χρή τῶν ἀδικημάτων ἀπάντων μεμΐσθαι ὧν εἷς τε τὸ κοινὸν καὶ κατ' ἰδίαν ἔδρασε, κτείνας μὲν τὸν αὐτὸς αὐτοῦ δεσπότην· ἀνδράποδον γὰρ ἦν τῶν ἐκείνου προγόνων, τῆς ἀπὸ Γερμανῶν λείας λείψανον δυστυχῆς περισωζόμενον, ἄρχειν δὲ ἡμῶν ἐπιχειρῶν [...]. (“¿Cuáles de sus crímenes, bien contra la comunidad bien contra un particular, debería evocar? Asesino de su amo, esclavo de hecho de los antepasados de aquél, fue ganado como botín a los germanos, pues por desgracia escapó de la muerte. Ése pretendía gobernarnos y ser nuestro emperador [...]). Sobre la imagen del bárbaro en los panegíricos, *vid.* A. Chavutot, “Representations du *barbaricum* chez les barbares au service de l’Empire au I^{er}Ve siècle”, *Ktèma* 9, 1984, pp. 145-157; D. Lassandro, *Sacratissimus Imperator, L’immagine del princeps nell’oratoria tardoantica*, Bari, 2000, pp. 59-90. Sobre la importancia de la filiación en los modelos retóricos de inspiración constantiniana, *vid.* M. Franzi, “La propaganda costantiniana e le teorie di legittimazione del potere nei Panegirici Latini”, en *Atti dell’Accademia delle Scienze di Torino* 115, 1981, pp. 25-37.

²⁴ Iul. Or., 1, 30c-d, 31b, 33d, entre otros.

²⁵ *Idem*, 3, Τούτῳ γὰρ οἶμαι καὶ τῶν ἄλλων ἀπάντων διοίσειν τὸν λόγον· οἱ μὲν γὰρ ἐπὶ τῶν πράξεων ἴστανται, ἀποχρῆν οἰόμενοι πρὸς τὴν τελείαν εὐφημίαν τὸ τούτων μνησθῆναι, ἐγὼ δὲ οἶμαι δεῖν περὶ τῶν ἀρετῶν τὸν πλεῖστον λόγον ποιήσασθαι, ἀφ' ὧν ὁρμώμενος ἐπὶ τὸ τοσοῦτον τῶν κατορθωμάτων ἦλθες. (“Creo que por esto mi discurso se diferenciará del resto: los otros autores no han ido más allá del relato de tus hazañas, coincidiendo en que basta con recordarlas para hacer un perfecto panegírico. Yo, en cambio, opino que el discurso se debe centrar en tus virtudes, pues éstas constituyen el punto de partida de todos tus éxitos”).

²⁶ *Idem*, 7, Πολλῶν δὲ καὶ καλῶν ἔργων τῷ πατρὶ τῷ σὺ πραχθέντων, ὧν τε ἐπεμνήσθην καὶ ὅσα διὰ τὸ μῆκος παραλιπεῖν δοκῶ, πάντων ἄριστον ἔγωγε φαίην ἄν, οἶμαι δὲ καὶ τοὺς ἄλλους ἅπαντας ὁμολογήσειν, τὴν σὴν γένεσιν καὶ τροφὴν καὶ παιδείαν. (“De las numerosas y bellas obras hechas por tu padre y de cuantas paso por alto para no extenderme, de todas ellas yo diría que la mejor, y creo que todos los demás estarán de acuerdo, ha sido tu nacimiento tu crianza y tu educación”).

Magnencio²⁷ pero que es rápidamente silenciado por el propio Constancio II y sus tropas²⁸. Del reinado de 26 días protagonizado por Nepociano, poco se puede decir²⁹. El parentesco político que ostentaba respecto a Constante no le libró del castigo de los adictos a Magnencio. Marcelino, quien organizó la farsa de *Augustodunum* (donde Magnencio se disfrazó de emperador y fue aclamado por los allí presentes³⁰), no dudó en arrancar de raíz la rebelión colgando la cabeza de Nepociano de una pica y dándose a continuación un baño de sangre en Roma³¹.

La connotación tiránica del dominio de Magnencio deshace el comprometido dilema moral, como ocurrió, por otra parte, en el caso de las luchas de Constantino contra Majencio³², ya que el hecho de ser, además de un usurpador, un magnicida, desvirtúa hasta tal punto la entidad del individuo que deja de ser un igual, un romano, para

²⁷ Philost. *Hist. eccl.*, 3, 22; Zos. *Hist. Nov.*, 2, 43, 1; Iul. *Or.*, 1, 26d. Cfr. P. Barceló, *Constantius II un seine Zeit*, pp. 93-97.

²⁸ Zos. *Hist. Nov.*, 2, 44, 3-4; Philost. *Hist. eccl.*, 3, 22; Athan. *Hist. ar.*, 50, donde pone en boca de Constancio unas palabras terribles que, por la naturaleza de la fuente, creo en este caso tendenciosas: “¿A quién pertenece la herencia cuando fallece un hermano?”.

²⁹ Zos. *Hist. Nov.*, 2, 43, 2-3, Νεπωτιανὸς [...] συναγαγὼν πλῆθος οὐ καθεστῶτων ἀνθρώπων ἀλλὰ ληστεία καὶ ἐκδεδιητημένῳ βίῳ τὰ καθ' αὐτοὺς παραδόντων, ἔπεισι τῇ Ῥώμῃ βασιλικὸν σχῆμα δεικνὺς [...] ἀλλὰ Νεπωτιανὸν μὲν οὐ πολλαῖς ἡμέραις ὕστερον ἐκπέμψας Μαγνέντιος δύναμιν, ἡγουμένου Μαρκελλίνου [...] (“Nepociano [...] tras reunir una muchedumbre no de hombres cabales sino de gentes cuyos recursos se cifraban en una vida de bandidaje y extravío, avanzaba sobre Roma ostentando atuendo imperial [...] Nepociano, sin embargo, fue suprimido por fuerzas que no muchos días después envió Magnencio bajo el mando de Marcelino [...]”).

³⁰ Zos. *Hist. Nov.*, 2, 42, 3, Γενέθλιον ἄξειν ἡμέραν οἰκείου παιδὸς ὁ Μαρκελλῖνος εἰπὼν ἐκάλει πρὸς ἐστίασιν ἄλλους τε πολλοὺς ἐξέχοντας τοῦ στρατοπέδου καὶ Μαγνέντιον σὺν αὐτοῖς· τοῦ δὲ συμποσίου μέχρι μέσων ἐκταθέντος νυκτῶν, ὁ Μαγνέντιος διὰ τι δῆθεν τῶν ἀναγκαίων ἀναστὰς ἐκ τοῦ δείπνου, καὶ πρὸς βραχὺ τῶν δαιτυμόνων ἑαυτὸν ἀποστήσας, ἐφαίνετο τοῖς συμπόταις ὥσπερ ἐν σκηνῇ τὴν βασιλικὴν ἡμφιεσμένος στολὴν. (“tras anunciar que iba a celebrar el aniversario de su propio hijo, Marcelino invitó a muchos de los hombres prominentes en el ejército, entre ellos a Magnencio. Habiéndose prolongado el festín hasta la media noche, Magnencio se levantó de la mesa como para una necesidad y, tras sustraerse por un momento a los invitados, hizo una teatral aparición, revestido de los atuendos imperiales ante sus compañeros de festín”).

³¹ Aur. Vic. *De caes.*, 41; Zos. *Hist. Nov.*, 2, 43, 2-4.

³² Tal y como se desprenden de los panegíricos y demás elogios que se sucedieron después de la victoria de Constantino sobre Majencio, *vid.* Eus. *HE*, 9, 9, 10; *Pan Lat.*, 9 (XII) 4, 3-4 y 18, 1, *cfr.* A. Alba López, *Príncipes y tiranos*, pp. 41ss.

convertirse en un adversario desnaturalizado y monstruoso como ocurre igualmente en el caso de Silvano³³. El problema galo, vuelto a evidenciar con el mencionado levantamiento de Silvano, no terminó con éste ya que años más tarde será el propio Juliano quien encuentre en la zona los apoyos suficientes con que canalizar el descontento existente contra Constancio³⁴.

El periodo no estuvo exento de problemas relativos a las incursiones “bárbaras” que tenían lugar, especialmente, en el área renana. Constante y Juliano supieron mantener controlado el problema gracias a un continuo e intenso esfuerzo en la frontera. El traslado de la capital imperial a Tréveris obedece en gran medida a la necesidad de permanecer cerca del foco principal de conflictos: la línea renana. A esto se debe añadir la circunstancia de que cada vez con mayor frecuencia los rangos más elevados del ejército vienen siendo ocupados por personajes de oscura ascendencia, como ocurre en el caso del propio Magnencio, hijo de padres germanos según las fuentes, y como será habitual ya en épocas

³³ Iul. *Or.*, 1, 47d-49a, se centra en Silvano, oscuro personaje que abandonó en el momento oportuno el ejército de Magnencio para pasarse a las filas del emperador legítimo y que pudo tener parte en la caída del primero (*cfr.* Amm. Marc. *Hist.*, 15, 5). Asimismo, algunos indican que su alzamiento en la Galia pudo haber sido apoyado por personajes relevantes como Hilario de Poitiers, quien habría sido exiliado por este motivo según H. C. Brennercke, *Hilarius von Poitiers und die Bischofsopposition gegen Konstantius II. Untersuchungen zur dritten Phase des Arianischen Streites 337-361*, Berlín, 1984, pp. 202ss., entre otros. No comparto esta tesis, tal y como expondré de modo extenso más adelante. El problema de Silvano adopta el discurso tópico donde el usurpador es caracterizado como un lobo acosado por los ejércitos romanos fieles al pío y clemente Constancio. *Vid.* W. de Boer, “The Emperor Silvain and his Army”, *AC* 3, 1960, pp. 105-109; J. Ceska, “Le dessous social de l’usurpation de Silvain”, *Sborník Práci, Filos. Fak. Brněnské Univ.*, 10, 1961, p. 168-178.

³⁴ No incluyo el problema de Galo porque obedece a motivaciones en todo punto diversas a los episodios de usurpación occidentales. No obstante, es preciso tenerlo en cuenta como otro de los elementos de presión y disturbio que, creo, llevaron a Constancio II a dar un sesgo más personal y autoritario a su política. Sobre Galo y el régimen de terror que precipitó su caída, véase R. González Salinero, “La violencia como debilidad: el régimen de terror impuesto por Constancio Galo en Antioquía (351-354)” en G. Bravo y R. González Salinero, *Formas y usos de la violencia en el mundo romano*, Madrid, 2007, pp. 161ss; R. Blockley, “Constantius Gallus and Julian as Caesars of Constantius II”, *Latomus* 31, 1972, pp. 441-443; B. Bleckmann, “Constantina, Vetranio, und Gallus Caesar”, *Chiron* 24, 1994, pp. 52-68.

posteriores donde un Estilicón o un Aecio tendrán los designios de la milicia en su poderoso puño³⁵.

Poco después de tener noticia del alzamiento de Magnencio, Constante emprendió la huida intentando alcanzar el mar para, una vez a bordo de un barco, tratar de llegar a un puerto seguro. Gaiso, factótum del recién alzado Magnencio, persiguió a Constante hasta darle caza en Helena, población narbonense colindante con Hispania, donde el acosado emperador había conseguido refugio en una iglesia, circunstancia que no impidió al mencionado Gaiso sacar a rastras al egregio vástago de Constantino de allí y asesinarlo a sangre fría³⁶. Este magnicidio abre un comprometido y delicado dilema moral que no se resolverá satisfactoriamente hasta la victoria de Mursa de 351, a partir de la que, una vez bien sometido el Occidente a través de la acción de las legiones, se decidirá de una vez por todas la política oficial en materia religiosa³⁷.

Tras introducir brevemente el asesinato de Constante, uno se puede hacer una idea del fuerte impacto que este suceso debió de tener en ambas partes del Imperio. Quien más incidió en esta variable fue Atanasio de Alejandría en su apología ante Constancio, ya que se vio acusado directamente de intrigar con los usurpadores. No voy a entrar a valorar si el análisis del patriarca respondía a intereses propagandísticos o a una sincera necesidad de reivindicar la memoria del emperador asesinado, sino en las implicaciones de esta pérdida en la carrera del

³⁵ S. Mazzarino, *Stilicone. La crisi imperiale dopo Teodosio*, Roma, 1942, pp. 289ss. y 330ss; J. B. Bury, *History of the Later Roman Empire from the Death of Theodosius I to the Death of Justinian*, Nueva York, 1958, vol. 1, pp. 250-252; A. Cameron, *The Later Roman Empire, AD 284-430*, Londres, 1992, pp. 133-149; S. Williams y G. Friell, *The Rome that Did not Fall. The Survival of the East in the Fifth Century*, Londres-Nueva York, 1999, pp. 187-189.

³⁶ Aur. Vic. *De Caes.*, 41, 23 Eutr. *Brev.*, 10, 9, 4; Iul. *Or.*, 1, 26b y *Or.*, 2 55d; Soc. *Hist. Eccl.*, 2, 25; Zon. *Epit.*, 13, 6, 11-12; Zos. *Hist. Nov.*, 2, 42, 5. Conviene ver también Athan. *Apol. ad Const.* en su conjunto, especialmente el capítulo 6.

³⁷ Prueba de ello es el propio concilio de Sirmio de 351, celebrado inmediatamente después de la batalla de Mursa, *vid.* K. M. Girardet, "Constance II, Athanase et l'édit d'Arles (353)", en Ch. Kannengiesser (ed.), *Politique et Théologie chez Athanase d'Alexandrie*, París, 1973, p. 75; C. Haas, *Alexandria in Late Antiquity: Topography and Social Conflict*, Baltimore, 2006, p. 282.

patriarca y en su relación con el poder. Efectivamente, Constante se había hecho cargo de los que he venido denominando “el problema de Atanasio” desde 342, tensando, en cierta manera, la relación con su hermano Constancio. La apología atanasiana es un catálogo de argumentos que el obispo eleva a Constancio para que éste juzgue su comportamiento hacia Constante y su relación con el mismo³⁸. Es, asimismo, una defensa contra las calumnias de las que ha sido objeto, entre las que destacan las de haber distanciado a los hermanos imperiales³⁹ y el estar en connivencia con Magnencio en lo relativo a su alzamiento y al posterior asesinato del legítimo augusto⁴⁰. De estas acusaciones se defiende Atanasio ponderando su inocencia y su unión circunstancial con el aludido Constante, a quien tan sólo trató en contextos relativos a su exilio y nunca de un modo confidencial⁴¹.

³⁸ Athan. *Apol. ad Const.*, 1, Περὶ μὲν οὖν τῶν ἐκκλησιαστικῶν καὶ τῆς κατ' ἐμοῦ γενομένης συσκευῆς, αὐτάρκη τὰ γραφέντα παρὰ τῶν τοσούτων ἐπισκόπων μαρτυρῆσαι τῇ σῇ εὐλαβείᾳ· ἱκανὰ δὲ καὶ τὰ τῆς μετανοίας Οὐρσακίου καὶ Οὐάλεντος δεῖξαι πᾶσιν, ὅτι μηδὲν ὧν ἐπέστησαν καθ' ἡμῶν εἶχεν ἀληθές. (“Respecto de esos problemas de índole eclesiástica que están en la base de toda la conspiración que se ha organizado en mi contra, me basta con trasladar a tu Piedad el testimonio de tantos obispos que han escrito para apoyarme así como la retractación de Valente y Ursacio para probar a todo el mundo que ninguno de los cargos que éstos habían elevado contra mí se corresponden con la verdad”).

³⁹ *Idem*, 2, Περὶ δὲ τῆς διαβολῆς τῆς κατ' ἐμοῦ γενομένης παρὰ τῇ σῇ φιланθρωπία διὰ τὸν εὐσεβέστατον Αὐγουστον καὶ μακαρίας μνήμης καὶ αἰωνίου Κώνσταντα τὸν ἀδελφόν σου [...] (“La acusación más mezquina que se ha elevado contra mí ante tu Gracia ha sido la de haber mantenido correspondencia [conspiratoria] con el piísimo Augusto Constante, tu hermano, de sempiterno recuerdo [...]).

⁴⁰ *Idem*, 6, Περὶ δὲ τῆς ἐτέρας διαβολῆς, εἰ ἔγραψα τῷ τυράννῳ (τοῦνομα γὰρ οὐδὲ λέγειν βούλομαι), παρακαλῶ, ὡς θέλεις καὶ δι' ὧν ἂν δοκιμάσης, ἐξέταζε καὶ ἀνάκρινε· (“Por lo que respecta a la segunda calumnia, que he escrito cartas al tirano cuyo nombre no estoy dispuesto a pronunciar, te ruego que investigues y pruebes la acusación de la manera que creas oportuna y a través de quien consideres adecuado”).

⁴¹ *Idem*, 3. οὐδὲ πώποτε περὶ τῆς σῆς εὐσεβείας κακῶς ἐμνημόνευσα παρὰ τῷ ἀδελφῷ σου τῷ τῆς μακαρίας μνήμης Κώνσταντι, τῷ εὐσεβεστάτῳ Αὐγούστῳ. Οὐ παρώξυνα τοῦτον, ὡς οὗτοι διαβεβλήκασιν· ἀλλ' εἴ ποτε καὶ εἰσελθόντων ἡμῶν πρὸς αὐτὸν ἐμνημόνευσεν αὐτὸς τῆς σῆς φιλανθρωπίας, ἐμνημόνευσε δὲ καὶ ὅτε οἱ περὶ Θάλασσον ἦλθον εἰς τὴν Πιτυβίωνα, καὶ ἡμεῖς ἐν τῇ Ἀκυληῖᾳ διετρίβομεν· μάρτυς ὁ Κύριος, ὅπως ἐμνημόνευον ἐγὼ τῆς σῆς θεοσεβείας, καὶ ταῦτα ἔλεγον ἅπερ ὁ Θεὸς ἀποκαλύπτει τῇ σῇ ψυχῇ, ἵνα καταγνῶς τῆς συκοφαντίας τῶν με διαβαλόντων παρὰ σοί. Συγχώρησον εἰπόντι μοι ταῦτα, φιλανθρωπάτατε Αὐγουστε, καὶ πολλὴν μοι συγγνώμην δός. Οὐ γὰρ οὕτως ἦν εὐχερὴς ὁ φιλόχριστος ἐκεῖνος, οὐδὲ τηλικούτος ἦμιν ἐγὼ ἵνα περὶ τοιούτων ἐκοινολογήομεθα, καὶ ἀδελφὸν ἀδελφῷ διέβαλλον, ἢ παρὰ βασιλεῖ περὶ βασιλέως κακῶς μνημονεύσω. Οὐ μαίνομαι, βασιλεῦ, οὐδὲ ἐπελαθόμην τῆς θείας φωνῆς λεγούσης· «Καὶ γε

Éste es el panorama que heredó Constancio tras el asesinato de su hermano. La batalla de Mursa⁴² (351) y el breve intervalo que media hasta el suicidio de Magnencio y su hermano Decencio (353)⁴³ resultan acontecimientos de trascendental importancia en la configuración del ejercicio del poder que podrá en práctica Constancio II. En Mursa se llevó a cabo el primer gran enfrentamiento contra el usurpador, quien se había hecho rápidamente con el control de casi todo el Occidente europeo

ἐν συνειδήσει σου βασιλέα μὴ καταράσῃ, καὶ ἐν ταμείοις κοιτῶνός σου μὴ καταράσῃ πλούσιον· ὅτι πετεινὸν τοῦ οὐρανοῦ ἀποίσει σου τὴν φωνήν καὶ ὁ τὰς πτέρυγας ἔχων ἀπαγγελεῖ λόγον σου». Εἰ δὲ καὶ τὰ κατιδίαν λεγόμενα καθ' ὑμῶν τῶν βασιλέων οὐ κρύπτεται, πῶς οὐκ ἄπιστον εἰ παρόντος βασιλέως, καὶ τοσούτων ἐστώτων, ἔλεγον κατὰ σοῦ; Οὐ γὰρ μόνος ἐώρακά ποτε τὸν ἀδελφόν σου, οὐδὲ μόνῳ μοί ποτε ἐκεῖνος ὠμίλησεν· ἀλλ' αἰετὶ μετὰ τοῦ ἐπισκόπου τῆς πόλεως ἔνθα ἦν, καὶ ἄλλων τῶν ἐκεῖ παρατυγχανόντων εἰσηρχόμεν· κοινῇ τε αὐτὸν ἐβλέπομεν, καὶ κοινῇ πάλιν ἀνεχωροῦμεν· [“Jamás he hablado mal de tu Piedad ante tu hermano el muy religioso Augusto de venerado recuerdo Constante. Yo no le predispuse contra ti, como afirman los que me calumnian. Al contrario, cuando él hacía referencia a tu Gracia en las entrevistas que mantuve con él (como ocurrió cuando Talasio vino a Pitibion cuando yo estaba en Aquileya)”], ¡Dios es mi testigo de que lo que yo hablé de tu Piedad bien me gustaría que el Señor te lo revelase a través de tu alma para que así pudieses condenar las mentiras de los que me calumnian! Ten coraje, generoso emperador y se indulgente conmigo mientras te cuento todo lo relativo a este asunto: tu hermano no fue hombre frívolo y yo no soy un descarado que me dedique a enemistar hermanos ni a hablar mal a un emperador de otro. Ni estoy loco ni se me ha olvidado el precepto que dice: “No maldigas al rey ni siquiera para tus adentros, ni en tu propio dormitorio maldigas al rico, pues un pájaro corre la voz por el aire y un ser alado contará lo que has dicho” [*Qo* 10, 20]. Si hasta las cosas que se hablan en secreto no son secretas para vosotros los reyes ¿No es raro que lo sea lo que yo haya podido hablar delante de tu hermano ante un gran número de testigos? Pues, jamás me entrevisté con tu hermano en secreto, ni él ha conversado conmigo en privado. Siempre fui presentado ante él en compañía del obispo de la ciudad en la que nos encontráramos y de otros que estuvieran en ella. Entrábamos juntos a su presencia y juntos salíamos”].

⁴² Sobre la batalla y el tratamiento de los heridos y los muertos hecho por Constancio II, véase Zon. *Epit.*, 13, 8, 6-25; Zos. *Hist. Nov.*, 2, 51; Philost. *Hist. Eccl.*, 3, 26 y Iul., *Or.*, 1, 37. Cfr. M. P. Sancho, *Guerra y política en el Imperio romano de Occidente*, pp. 91ss.

⁴³ Zon. *Epit.*, 13, 9, 1-8. M. di Maio, “History and Myth in Zonaras' *Epitome Historiarum*: The Chronographer as Editor”, *ByzStud/EtudByz* 10, 1983, pp. 19-22; *Idem*, “Smoke in the Wind: Zonaras' Use of Philostorgius, Zosimus, John of Antioch, and John of Rhodes in his Narrative on the Neo-Flavian Emperors”, *Byzantion* 58, 1988, pp. 246ss; T. D. Barnes, *Athanasius and Constantius*, pp. 105-107; R. M. Frakes, “Ammianus Marcellinus and Zonaras on a Late Roman Assassination Plot”, *Historia* 46, 1997, 121-126; T. M. Banchich, y E. N. Lane, *The History of Zonaras. From Alexander Severus to the Death of Theodosius the Great*, Londres-Nueva York, 2009, p. 219.

tras una serie de escaramuzas llevadas a cabo un año antes⁴⁴. Sin embargo, pese a los testimonios de Temistio y Juliano en sus panegíricos al victorioso tiranicida Constancio II, resulta difícil trazar el proceso ideológico de la usurpación de Magnencio y de su pía liquidación a manos de su antagonista debido a que estos panegiristas no transmiten de Magnencio la imagen clásica del tirano monstruoso y sediento de sangre sino la de un *ciuilis princeps* que restauró las prerrogativas senatoriales y ejerció un dominio flexible y atento sobre sus súbditos⁴⁵ mientras que el tratamiento que ambos escritores hacen de Constancio II, rodeándolo de una sombría aura de autoritarismo, si bien no supone menoscabo alguno a su condición de legítimo gobernante, parece oscurecer su personalidad de un modo nada inocente. Magnencio hereda, en este caso, todo el arsenal despectivo atribuido a los tiranos⁴⁶ mientras que el legítimo sucesor de Constante recibe las alabanzas propias del tiranicida no existiendo en el conflicto ningún tipo de novedad o confrontación entre el modelo constantiniano de gobierno y una supuesta alternativa ofrecida por Magnencio, tal y como autores como D. Borrelli han atribuido a este episodio⁴⁷.

⁴⁴ Zos. *Hist. Nov.*, 2, 43, 2-4.

⁴⁵ Iul. *Or.*, 1, 39d, 18ss; Lib. *Or.*, 18, 33; Zos. *Hist. Nov.*, 2, 47, 3. Cfr. A. Wallace-Hadrill, "Civilis princeps; between Citizen and King", *JRS* 72, pp. 32-48; J. Vanderspoel, *Themistius and the Imperial Court. Oratory, Civil Duty and Paideia from Constantius to Theodosius*. Michigan, 1995, pp. 71ss; P. Heather, "Themistius: A Political Philosopher", en M. Whitby (ed.), *The Propaganda of Power. The Role of the Panegyric in Late Antiquity*, Leiden, 1998, p. 125ss.; P. Heather y D. Moncur (eds.), *Politics, Philosophy, and Empire in the Fourth Century. Select Orations of Themistius*, Liverpool, 2001, pp. 43ss. Sobre la concepción del poder y la realeza en Temistio, véase el notable estudio de G. Ventura da Silva, *Reis, santos e feiticeiros*, pp. 108-115.

⁴⁶ V. Neri, "L'usurpatore come tiranno nel lessico politico della tarda antichità" en F. Paschoud y J. Szidat (eds.), *Usurpationem in der Spätantike. Aktum des Kolloquiums "Stattsrich und Stattlichkeit"*, Stuttgart, 1997, pp. 71-86; T. D. Barnes, "Opressor, Persecutor, Usurper: the Meaning of "Tyrannus" in the Fourth Century, en G. Bonamente y M. Meyer, *Historiae Augustae Colloquium Barcinonense*, Bari, 1996, pp. 55-65; M^a V. Escribano Paño, "El vituperio del tirano: historia de un modelo ideológico" en E. Falque y F. Gascó (eds.), *Modelos, ideales y prácticas de vida en la Antigüedad Clásica*, Sevilla, 1993, pp. 9-35; J. R. Dunkle, "The Rethorical Tyrant in Roman historiography: Sallust, Livy and Tacitus" *CW* 65, 1971, pp. 12-20.

⁴⁷ En mi opinión, esta autora yerra al magnificar la usurpación de Magnencio

La gestión del conflicto realizada por Constancio, en la que concurre un plan maestro de acoso contra Magnencio y Decencio a través del hostigamiento de sus tropas por varios frentes y la eliminación del problema de Vetranio, se saldó con la anexión del territorio de Constante y con el dominio incontestable de todo el Occidente. Desde esta posición de fuerza, Constancio podrá gobernar sin trabas y hacer efectivos todos los planes que habían venido siendo boicoteados años atrás debido al amparo que Constante otorgaba a las facciones eclesiásticas más reticentes al augusto oriental.

Constancio II recibe todo el legado que confiere la cualidad de tiranicida y restaurador de un orden profundamente alterado a través de la perpetración de un magnicidio. La violación de la sacralidad imperial, reflejada en el asesinato de un augusto que es, además, hijo de Constantino, contribuye de alguna manera a violentar un ya de por sí convulso escenario donde las certezas más evidentes caen desplomadas debido al asesinato a sangre fría. La pérdida de referentes que supone el hecho de que un militar atente contra la legítima autoridad imperial constituida con ánimo de sustituirla, debe alertar al estudioso del periodo, no ya sobre una supuesta debilidad política en esta zona concreta del Occidente europeo, sino sobre la existencia de profundas y paulatinas transformaciones en la manifestación y ostentación de la autoridad legítima, que se convierte poco a poco en una realidad casi inaccesible, así como del inicio de una insoslayable y trascendental transformación de las vías de acceso al poder, donde la fuerza del linaje y la sucesión agnaticia se imponen a las tradicionales maneras de promoción representadas por la valía personal, la influencia económica y el carisma⁴⁸.

singularizándola y atribuyéndola unas características (como un supuesto antagonismo con el régimen político inaugurado por Constantino) que, en realidad, no tiene, *vid.* “Il paradigma del tiranno nel mondo tardoantico”, en G. Cappeletti (ed.), *Tiranía. Aproximaciones a una figura del poder*, Madrid, 2008, pp. 145-146.

⁴⁸ W. T. Avery, “The *Adoratio Purpureae* and the Importance of the Imperial Purple in the Fourth Century of the Christian Era”, *MAAR* 17, 1940, pp. 66-80; G. Bravo, “El ritual de la *proskynesis* y su significado político y religioso en la Roma imperial (Con especial referencia a la Tetrarquía)”, *Gerión* 15, 1997, p. 179; G. W. Bowersock, P. Brown

Los procesos de este género son harto complejos y están, en muchos casos, mediatizados por un marcado personalismo que impide, pese a lo que se nos pueda presentar como evidente, sacar conclusiones de tipo general. Sin embargo, no resulta descabellado pensar que el golpe de Magnencio, que en épocas anteriores pudiera haber tenido éxito, estuvo abocado al fracaso desde el momento en que se procedió a ejecutar a Constante. Por esto, si bien es cierto que desde el último tercio del siglo III la Galia y Britania están sometidas a brotes recurrentes de insurrección protagonizados por usurpadores que aprovechan la coyuntura para hacerse con el poder, no es menos evidente que estos procesos de adquisición ilegítima del poder o, más acertadamente, de enajenación del mismo, dependen de la manera en la que el usurpador en cuestión los gestione y, sobre todo, de las motivaciones que le llevan a dar tan temerario paso. La transformación de estas estructuras y conceptos tiene su raíz, a mi juicio, en la progresiva influencia del cristianismo en todas las áreas de la vida pública y, de modo más específico, en la instalación de una ideología particular en la teoría y práctica política.

La introducción de variables providencialistas en el ejercicio del poder y en la instauración dinástica, como ocurre precisamente con la familia de Constantino⁴⁹, tendría un valor mayor que cualquier pretensión que pudieran esgrimir otros candidatos al trono, pues la voluntad divina subyacería, en cualquier caso, tras el dominio impuesto de la dinastía favorecida. Como es natural, la pérdida del favor de la facción que crea y fomenta esta ideología, cambiaría radicalmente el concepto de quién y qué es legítimo o no en un determinado momento, tal y como ocurre con el propio Constancio II inmediatamente después de la guerra contra el usurpador Magnencio. En cualquier caso, el asesinato de Constante y el comportamiento de Constancio al respecto, inauguran, en mi opinión, un

y O. Grabar, *Late Antiquity. A Guide to the Postclassical World*, Cambridge (Ma.), 1999, p. 180; R. Teja, “El ceremonial en la corte del Imperio romano tardío” en R. Teja, *Emperadores, obispos, monjes y mujeres. Protagonistas del mundo antiguo*, Madrid, 1999, p. 40, n. 3.

⁴⁹ Vid. M. P. Charlesworth, “Providentia and Aeternitas”, *HThR* 29, 1936, pp. 107-132; F. Heim, *Virtus*, pp. 187-190; A. Alba López, *Príncipes y tiranos*, pp. 22-23.

nuevo horizonte ideológico llamado a tener un protagonismo muy destacado a lo largo de periodos sucesivos⁵⁰.

No menos llamativa es la gestión del magnicidio, fenómeno que se observa como piáculo a purgar por el legítimo sucesor político. El magnicidio, como fenómeno de alteración de la vida política y de su trasunto religioso, no está exento de precedentes. Los modelos augústeos de piedad y venganza se repiten de igual manera que la recompensa otorgada en forma de indiscutible legitimidad sobre las posesiones que regía el gobernante asesinado. En este caso, Constancio repara la profunda y dolorosa fractura que el asesinato de su hermano (carne de la carne, como él, de Constantino) ha producido y que le hace legítimo dueño de todos los bienes del difunto⁵¹.

El desenlace de los hechos, el recién adquirido poder sobre la *pars* occidental y la interpretación teórica de todo ello, dotarán a Constancio de un poder omnímodo que no dudará en ejercer con contundencia en los asuntos que, en mayor medida, han venido trastornando su mandato

⁵⁰ La paulatina pérdida de contacto de Constancio II con sus súbditos es, en este sentido, proverbial, *vid.* H. C. Teitler, "Ammianus and Constantius: Image and Reality", en J. Den Boeft, D. Den Hengst y H. C. Teitler (eds.), *Cognitio gestorum: The Historiographic Art of Ammianus Marcellinus*, Amsterdam 1992, pp. 117-122; T. D. Barnes, *Ammianus Marcellinus and the Representation of Historical Reality*, Londres, 1998, p. 133; A. Brandt, *Moralische Werte in den Res Gestae des Ammianus Marcellinus*, Gotinga, 1999, p. 28 y M. Whitby, "Images of Constantius" en I. W. Drijves y D. Hunt, *Interpreting Ammianus Marcellinus*, pp. 78-84. La inaccesibilidad del monarca toma, en este sentido, una dimensión de seguridad ante un siempre posible atentado contra la persona real, lo que choca con el deseo natural de súbdito de ver a un monarca que toma, cada vez con mayor frecuencia, atributos propios de la divinidad, *vid.* H. Hopkins, *Conquistadores y esclavos*, Barcelona, 1978, pp. 62-80; F. Heim, *Virtus*, pp. 209-217; R. Teja, "El ceremonial en la corte del Imperio romano tardío", en R. Teja, *Emperadores, obispos, monjes y mujeres*, Madrid, 1999, 50-51.

⁵¹ La filiación y la dinastía son los dos ejes principales que vertebran la sucesión y la idea de legitimidad en la edad constantiniana y, son asimismo, factores, que pese a la dinámica posterior en materia de sucesión, se configuran como fundamentales para comprender la sucesión política en fases inmediatamente posteriores como el Imperio bizantino y las monarquías bárbaras, *cfr.* S. Calderone, "Teologia politica, successione dinastica e *consecratio* in età constantiniana", pp. 216-224; I. Tantillo, "Come un bene ereditario. Costantino e la retorica del impero-patrimonio", *Antiquité Tardive* 6, 1998, pp. 251-264; A. Alba López, *Príncipes y tiranos*, pp. 22ss. y 51ss.

anterior. La cuestión religiosa será uno de los objetivos primordiales hacia los que el augusto tratará de proporcionar una solución tan rápida como conveniente a sus intereses. Sus ayudantes, Valente y Ursacio⁵², supondrán la avanzadilla en un territorio que, tanto en lo político como en lo doctrinal, iba a seguir generando más de un problema.

⁵² E. D. Hunt, "Did Constantius II have 'Court Bishops'?", *StudPatr*, 19, 1989, pp. 87-88.

3. 2. RECRUDECIMIENTO DE LA SITUACIÓN DE ATANASIO DE ALEJANDRÍA

El escaso entendimiento que orientales y occidentales habían conseguido en los concilios habidos desde 341 están, entre otros muchos factores, tras el marcado recrudecimiento en el trato dispensado a Atanasio de Alejandría. Es significativo observar cómo las medidas coercitivas y punitivas emprendidas contra el patriarca alejandrino tuvieron severas repercusiones en todo aquél que, de una manera u otra, apoyase públicamente a Atanasio, bien fuera a través de su adhesión o del amparo brindado tras uno de los numerosos exilios de los que va a seguir siendo objeto.

La voluntad del emperador en materia religiosa se puede rastrear a través de las acciones emprendidas en los diferentes concilios celebrados en los territorios de reciente control. Así, desde el concilio de Sirmio de 351, reunión en la que se agrupan bajo idéntica consideración Fotino de Sirmio⁵³ y su mentor Marcelo de Ancira con Atanasio de Alejandría⁵⁴ cuya causa, a diferencia de la de los dos heterodoxos, va ganado adeptos entre los obispos occidentales. Las tensiones generadas por esta nueva situación van a provocar el fin de la década áurea atanasiana, decenio de permanencia en Alejandría en el que el patriarca creó sus principales obras polémicas y dogmáticas.

El concilio de Sirmio marcó, en efecto, una vuelta a los argumentos clásicos de la condena contra Atanasio de Alejandría y retomó, asimismo, los intentos por conculcar, esta vez de modo

⁵³ Vid. Hier. *Vir. ill.*, 107 y Epif. *Panar.*, 71. M. Simonetti, *Studi sull'arianesimo*, Roma, 1965, pp.135-159; *Idem*, *La crisi*, pp. 202-206. Sobre la repercusión de Fotino y sus seguidores y la refutación de sus tesis por parte de otros pensadores, vid. L. A. Speller, "New Light on Photinians: The Evidence of Ambrosiaster" *JThS*, 34, 1983, pp. 99-113. D. H. Williams, "Monarchism and Photinus of Sirmium as the Persistent Heretical Face of the Fourth Century" *HThS* 99, 2006, pp. 187-206 y C. Beckwith, "Photinian Opponents in Hilary of Poitiers' *Commentarium in Matthaeum*" *JEH* 58, 3, 2007, pp. 611-627.

⁵⁴ La asociación con los elementos heterodoxos más difamados de la época supuso un extraordinario refuerzo de la condena de Atanasio. Las acusaciones de herejía con fines polémicos fueron un recuso habitual a partir del siglo IV, vid. C. Humfress, *Orthodoxy and the Courts in the Late Antiquity*, Oxford, 2007, pp. 255-259 y 260ss.

definitivo, la doctrina de Nicea. La peculiaridad reside en que se trata de la primera iniciativa de estas características que se emprende tras la desaparición de Constante y que implica, por tanto, la intención explícita de homogeneizar el credo imponiendo una opción en detrimento de otra con todas las condenas y anatemas que habían venido siendo promulgados en años anteriores unidos al eterno cuarto credo de Antioquía de 341⁵⁵. Atanasio es el gran perjudicado ya que el concilio toma una serie de medidas contra él que conseguirán ser, con una demora de cinco años, inexorablemente aplicadas. El patriarca realza las intenciones del concilio y dedica una obra entera a desmontar la trama que percibe en Sirmio y que no es otra que la mencionada conculcación del magisterio niceno. *De Decretis Nicaenae synodi* rebate a través de cuatro puntos las objeciones a Nicea y trata de evidenciar la maniobra arriana que se esconde tras las disposiciones de Sirmio. Los cuatro puntos son la contestación de los argumentos antinicanos clásicos sobre la naturaleza de Cristo y su relación con el Padre⁵⁶ y la naturaleza no bíblica de la terminología de la οὐσία, razonamiento ante el cual Atanasio desarrolla la tesis de que estos vocablos fueron elegidos con el objeto preciso de combatir las enseñanzas de Arrio y de “preservar el verdadero sentido de las Sagradas Escrituras”⁵⁷. De hecho, el patriarca alejandrino basa el grueso de su argumentación en el hecho de que Nicea no inventa estas fórmulas y palabras sino que recoge una larga tradición que remonta a las enseñanzas de Dionisio de Roma, Dionisio de Alejandría y el propio Orígenes, entre otros⁵⁸.

La intención de Atanasio a la hora de escribir su *De Decretis* descansa en deslegitimar el concilio de Sirmio y dotar a la oposición nicena de nuevos argumentos⁵⁹ que le ayuden a asentar y dotar de

⁵⁵ Athan. *Syn.*, 27; Soc. *Hist. eccl.*, 2, 30; Hil. *Syn.*, 38ss. Cfr. M. Meslin, *Les ariens d'Occident*, pp. 269-270.

⁵⁶ Desarrollado muy ampliamente en Athan. *De Decr.*, 6-17 y 28-32.

⁵⁷ *Idem*, 18-24.

⁵⁸ *Idem*, 25-27.

⁵⁹ No en vano, muchos especialistas han notado que es a partir de esta época que la palabra ὁμοούσιος comienza a aparecer con inusitada ubicuidad, cfr. T. D. Barnes, *Athanasius and Constantius*, p. 112; L. Ayres, “Athanasius’ Initial Defense of the Term

coherencia al grueso de sus partidarios. Asimismo, el patriarca realiza un no menos importante trabajo de propaganda personal a través de otro escrito, la *Apologia ad Constantium*, donde trata de defenderse de las acusaciones de tipo político, concretamente del asesinato de Constante en el cual se le ha otorgado parte activa. Efectivamente, la posible implicación de Atanasio en el asesinato de Constancio a través de algún tipo de entendimiento con Magnencio se va a convertir en una preocupación recurrente del emperador a juzgar por la manera en que este cargo, creo que infundado, aparece en escena coincidiendo con los momentos de mayor tensión en la relación entre emperador y obispo⁶⁰.

El relato que el propio obispo presenta transmite la idea de un ensañamiento progresivo contra su persona, motivo perfectamente coherente con el género literario que nos propone como soporte a su historia. La caracterización negativa del emperador es, en todo caso, un fenómeno característico de la fase inmediatamente siguiente en la que los afectados por la reorganización religiosa de Constancio denuncian que desde el poder se comienzan a reunir concilios en los que las resoluciones estaban previamente dictadas⁶¹. En este momento, en cambio, lo característico se resume en la denuncia de la persecución a manos de herejes que, por medio de todo tipo de subterfugios y engaños, han conseguido una preeminencia no justificada por el valor de la doctrina que profesan⁶².

No se debe olvidar, tampoco, la evolución del tratamiento del conjunto de los obispos hacia el polémico Marcelo de Ancira, quien

⁶⁰ Ομοούσιος: Rereading the *De Decretis*” *JEChS*, 12, 2004, pp. 341-355.

⁶⁰ Los rivales de Atanasio sacan a colación este problema en repetidas ocasiones acusando a Atanasio de lesa majestad y traición, Athan. *Apol. ad Const.*, 2-3 y 6; Theod. *Hist. eccl.*, 2, 13 y 16, donde se narra la entrevista entre Liberio y Constancio en 356 en la que vuelve a plantearse la cuestión.

⁶¹ Es el juicio de todos los partidarios de Atanasio de Alejandría y de Hilario de Poitiers, *vid.* Y. M. Duval, “La manoeuvre frauduleuse de Rimini a la recherche du *Liber aduersus Vrsacium et Valentem*” en *Hilaire et son temps. Actes du colloque de Poitiers, 29 septembre-3 octobre 1968*, París, 1969, pp. 51-58;

⁶² Esta “paradoja” será explotada con fines polémicos, C. Moreschini, “Quando un imperatore cristiano perseguita i cristiani”, en E. dal Covolo y R. Uglione (eds.), *Cristianesimo e istituzione politiche*, pp. 107-112; S. Laconi, *Costanzo II*, pp. 99-118.

paulatinamente irá siendo dejado de lado por sus antiguos compañeros de desventuras. Atanasio de Alejandría termina, de esta manera, desvinculándose definitivamente del vehemente defensor del *homooúsios* y fructifica, en general, la denuncia hecha años atrás por Eusebio de Cesarea contra la faceta más monarquiana de Marcelo⁶³. Los concilios de Antioquía (341), de Sérдика (343) y de Sirmio (351) demolieron la escasa credibilidad de Marcelo e hicieron que su cercanía a Atanasio de Alejandría perjudicara de modo extraordinario a este último. Al mismo tiempo, los concilios de los años cuarenta y el documento conocido como Marcróstico (345) llevaron a cabo una labor de “desnicenificación” de la teología cristiana, restaurando la validez de las corrientes con mayor predicamento con objeto de lograr un consenso efectivo en el conjunto del episcopado cristiano. La retórica del *homooúsios* queda, de este modo, silenciada al no contar con un desarrollo teórico sólido a diferencia de los postulados eusebianos, reflejados en el conciliador cuarto credo antioqueno que manifestaba la existencia de un Dios no engendrado, trascendental y absoluto, que engendró antes del inicio de los tiempos a su Hijo, quien aun siendo Dios es inferior al Padre.

En cualquier caso, la actividad de Marcelo de Ancira decae notablemente a raíz de estos últimos acontecimientos conciliares y su nombre permanece en los anatemas de los credos conciliares unido al de Atanasio de Alejandría con fines, únicamente, difamatorios. Su teología se perpetúa en la figura de otro obispo denostado y depuesto, Fotino de Sirmio, quien provoca la definitiva y unánime ruptura con las tesis monarquianas por parte del episcopado occidental. La creación de una teología propia y lo suficientemente sólida para oponerse a las tesis eusebianas y arrianas estaba comenzando a gestarse en Occidente gracias al abandono de postulados dudosos y figuras heréticas y a la reivindicación del ecumenismo niceno y de la licitación del *homooúsios*. La verdadera contraofensiva comienza, pues, tras la depuración del elemento marceliano⁶⁴ y gracias a la labor de promoción de la doctrina de

⁶³ J. T. Lienhard ha definido como “legado eusebiano” la oposición generalizada contra Marcelo (*Contra Marcellum*, pp. 166ss.), debido a la gran influencia de su teología en los concilios y sínodos postconstantinianos.

⁶⁴ El postulado de S. Parvis no deja de ser, en este sentido, sumamente sugerente

Nicea que arranca en los años 50 con obras tales como el *De Decretis* atanasiano.

Occidente deja de perfilarse en el horizonte atanasiano como un refugio contra la persecución de los rivales. A las medidas represivas decretadas en los sínodos se une una intensa campaña de propaganda anti-atanasiana cuyo fin es deslegitimar la posición del patriarca en áreas en las que, gracias al apoyo de Roma, había gozado de mayor respaldo. Así, consta el esfuerzo de los nicenos occidentales por restaurar, en la medida de lo posible, el crédito que había tenido la causa de Atanasio a través de envíos de documentos en los que el patriarca era respaldado públicamente por una asamblea de obispos o con la petición explícita de la convocatoria de un nuevo concilio que resuelva estos problemas⁶⁵.

Sin embargo, Atanasio no se deja engañar por las confusas maniobras que se desarrollan alrededor de su causa. En su *Apologia contra arianos*, obra esencial para seguir el desarrollo de la querella contra el patriarca y fuente de importantes documentos relativos a la misma, encontramos claramente expuesta esta realidad:

Creí que tras la presentación de tantas pruebas a mi favor, mis enemigos cejarían en sus esfuerzos y, movidos por la vergüenza, se acusarían a ellos mismos de haber calumniado a otros. Sin embargo, estos otros no sólo no

pues la autora propone en *Marcellus of Ancyra and the Lost Years of the Arian Controversy*, pp. 251-252, un autosacrificio del propio Marcelo de Ancira ante la constatación de éste mismo de que su teología no era comprendida ya por las nuevas generaciones. En un contexto como el de este trabajo, donde expongo la existencia de diferentes teologías y tradiciones que pugnan entre sí por constituirse como la “ortodoxa”, esta suposición encuentra, como es natural, un cierto respaldo. El propio J. T. Lienhard pone de relieve el coste que tuvo para Atanasio esta “amistad” con Marcelo de Ancira y con otro notorio heterodoxo, Apolinar de Laodicea (que no fue condenado hasta 362), en “Two Friends of Athanasius: Marcellus of Ancyra and Apollinaris of Laodicea” *ZAC* 10, 2006, pp. 56-66. Asimismo, X. Morales indica en su reciente obra *La théologie trinitaire d’Athanasie d’Alexandrie*, París, 2006, p. 17 que el verdadero problema entre los años 330 y 350 fue, precisamente, Marcelo de Ancira ya que el caso de Atanasio era de tipo disciplinario, mientras que el de Marcelo entrañaba una comprometida realidad teológica. El hecho de que ambos encontraran refugio en la Roma del obispo Julio dio pie a la confusión de ambas causas.

⁶⁵ Ambas cuestiones aparecen reflejadas en la carta *Obsecro*, 2 y 6, de Liberio de Roma, recogida por Hilario en *Coll. ant. Par.* A VII.

enrojecieron al saberse condenados, sino que fueron tan estúpidos que me calumniaron y consideraron oportuno que todo este asunto debía ser de nuevo juzgado, no para que éstos fueran (como fueron) juzgados sino con el fin de atormentarme a mí y confundir a las almas sencillas. Por esto, he juzgado necesario elevar mi defensa ante vosotros a fin de que no tengáis que soportar sus insinuaciones ni condenaros con su iniquidad y calumnia. Me defiendo ante vosotros, que sois honestos y hablo contra los querellantes con total libertad, ya que tengo pruebas contra ellos. Y es que, en verdad, los hechos que me conciernen no tienen necesidad de ser juzgados puesto que ya han sido juzgados y no una ni dos veces, sino muchas.⁶⁶

Sin embargo, no interesa ahora adelantar acontecimientos que se tratarán a continuación, ya que tras este concilio de Sirmio se produce el viraje definitivo en la actitud del poder contra el patriarca contestatario del que no se va a exigir ya un acto de conciliación sino de sumisión respecto a las reiteradas condenas que se han elevado contra él a lo largo de los diferentes concilios reunidos en los años cuarenta. Desaparecida la protección de Constante, los obstáculos entre la ejecución de las sentencias y el sentenciado se esfuman igualmente dejando paso franco a los intereses de Constancio II.

⁶⁶ Athan. *Apol. c. ar.*, 1, 1 Ἐγὼ μὲν ὧμην μετὰ τὰς τοσαύτας ὑπὲρ ἡμῶν γενομένας ἀποδείξεις καταδύεσθαι λοιπὸν τοὺς ἐχθροὺς καὶ μᾶλλον ἐκ τούτων καταγινώσκειν ἑαυτῶν, ἐφ' οἷς καὶ τοὺς ἄλλους ἐσυκοφάντησαν· ἐπειδὴ δὲ οὐδ' οὕτω καταγνωσθέντες ἐρυθρίωσιν, ἀλλ' ὑπ' ἀναισθησίας ἔρπουσι ταῖς καταλαλιαῖς νομίζοντες ἀνάδικα πάντα γίνεσθαι, οὐχ ἵνα κριθῶσι (φεύγουσι γάρ), ἀλλ' ἵν' ἡμᾶς καὶ τὰς ψυχὰς τῶν ἀκεραίων σκύλλωσιν, ἀναγκαῖον ἡγησάμην ὑμῖν ἀπολογήσασθαι, ἵνα μηκέτι μὲν αὐτῶν ἀνάσχηθε γογγυζόντων, καταγνῶτε δὲ τῆς πονηρίας καὶ τῆς συκοφαντίας αὐτῶν. ὑμῖν μὲν γὰρ τοῖς γνησίοις ἀπολογοῦμαι, πρὸς δὲ τοὺς φιλονεικοῦντας παρρησιάζομαι τοῖς κατ' αὐτῶν ἐλέγχοις. οὐκέτι γὰρ κρίσεως δεῖται τὰ καθ' ἡμᾶς, κέκριται γὰρ οὐχ ἅπαξ, οὐ δεύτερον ἀλλὰ καὶ πολλάκις. No existe consenso sobre la identidad de los destinatarios de esta apología. Creo, sin embargo, que la hipótesis de A. Martin, que opina que son los obispos reunidos por Liberio para tratar la causa de Atanasio (en lo que será el concilio de Milán de 355), es la más probable, *cfr.* A. Martin, *Athanase d'Alexandrie et l'Église d'Égypte*, p. 465.

3. 3. DE ARLÉS A MILÁN: PROGRESIÓN DEL CONFLICTO

Los años centrales de la década de los cincuenta contemplan la fase más tensa del enfrentamiento en Occidente. La fuerte reacción personalista y autoritaria del augusto que se evidenció en Sirmio, se agudiza tras los episodios de Arlés y Milán donde el recurso a la condena y al decreto de órdenes de exilio se convierte ya en un arma recurrente contra la disidencia religiosa⁶⁷. Ante tal situación, la oposición nicena se recrudece cerrando filas en torno a su líder más carismático, Atanasio de Alejandría, y emprendiendo una batalla dialéctica que acabarán ganando tras la muerte de Constancio II.

La gran aceptación del credo de Nicea (y todas las particularidades teológicas que implicaba) en Occidente sorprende no sólo por su ferocidad sino también por su propia naturaleza, que trasciende, con mucho, la esfera de lo religioso. Si es posible aceptar una labor divulgativa de baluartes nicenos occidentales como Osio de Córdoba o Julio de Roma⁶⁸, no deja de ser necesario reconocer la labor de los

⁶⁷ M. Vallejo Girvés, “Obispos exiliados”, pp. 511-519; E. Fournier, “Exiled Bishops in the Christian Empire: Victims of the Imperial Violence?”, en H. A. Drake (ed.), *Violence in Late Antiquity. Perceptions and Practices*, Aldershot, 2006, pp. 157-160; A. Alba López, “Oposición religiosa y exilio”, pp. 245-250.

⁶⁸ Por ejemplo, en lo referente al concilio de Sárdica de 343. *Vid. Soz. Hist. Eccl.*, 3, 12, ἐξέθεντο δὲ καὶ αὐτοὶ τὴν καὶ πίστει γραφὴν ἑτέραν, πλατυτέραν μὲν τῆς ἐν Νικαίᾳ, φυλάττουσαν δὲ τὴν αὐτὴν διάνοιαν καὶ οὐ παρὰ πολὺ διαλλάττουσαν τῶν ἐκείνης ῥημάτων. ἀμέλει Ὅσιος καὶ Πρωτογένης, οἱ τότε ὑπῆρχον ἄρχοντες τῶν ἀπὸ τῆς δύσεως ἐν Σαρδικῇ συνεληλυθότων, δείσαντες ἴσως, μὴ νομισθεῖεν τισι καινοτομεῖν τὰ δόξαντα τοῖς ἐν Νικαίᾳ, ἔγραψαν Ἰουλίῳ καὶ ἐμαρτύραντο κύρια τάδε ἡγεῖσθαι, κατὰ χρεῖαν δὲ σαφηνείας τὴν αὐτὴν διάνοιαν πλατύναι, ὥστε μὴ ἐγγενέσθαι τοῖς τὰ Ἀρείου φρονούσιν ἀποκεχρημένοις τῇ συντομίᾳ τῆς γραφῆς εἰς ἄτοπον ἔλκειν τοὺς ἀπείρους διαλέξεως. (“Redactaron igualmente otro credo, más amplio que el de Nicea pero en el que éste había sido cuidadosamente preservado. Las palabras de este credo habían sido muy poco modificadas. Osio y Protógenes, que ocuparon la primera fila entre los obispos occidentales reunidos en Sárdica, temiendo quizá ser acusados de haber hecho alguna innovación respecto de la doctrina del concilio de Nicea, escribieron a Julio y manifestaron que se sentían firmemente vinculados a esas doctrinas pero que, presionados por la necesidad de ser más claros, tuvieron que glosar las mismas ideas a fin de que los arrianos no se aprovecharan de lo conciso del credo para llevar a aquellos menos diestros en dialéctica hacia el absurdo”).

exiliados Marcelo de Ancira y Atanasio de Alejandría, quienes, allá por 340, encontraron suficientes apoyos entre los principales personajes del clero occidental que acogieron a los dos carismáticos nicenos. El terreno parecía entonces estar abonado para soportar el repunte niceno de los años cincuenta motivado, en buena medida, por la actuación imperial en Sirmio 351 y en posteriores eventos conciliares en los que la desaparición del benévolo Constante se hizo notar de modo evidente. La actitud de Constancio II sobre los occidentales en materia religiosa no admitía posibilidad alguna de negociación, resultado de lo cual fue la progresiva dinamización de una fortísima oposición al poder agazapada tras el estandarte de Nicea cuyo credo se habría asumido, a tales efectos, previa y mecánicamente⁶⁹. La oposición, en cualquier caso, es de corte político además de teológico⁷⁰.

La política de Constancio II pretendía ser un reflejo de la de su carismático padre. Sin embargo, el consenso constantiniano no se aplicó de modo evidente en los aspectos religiosos de su gestión política. Se trató de unir las posturas de los obispos orientales y occidentales en materia de dogma y doctrina, pero su inclinación hacia posiciones arrianas o, más bien, no nicenas, provoca el rechazo de buena parte del episcopado occidental⁷¹. He aquí la génesis real del conflicto a la que hay que unir los problemas con el obispo de Alejandría, Atanasio, quien gozaba de extraordinaria estima en Occidente. Las reiteradas condenas promovidas por el emperador contra el obispo alejandrino en Sirmio

⁶⁹ Existe una clara falta de consenso entre los diferentes estudiosos en lo relativo al conocimiento y divulgación del credo niceno en Occidente. H. C. Brennecke sitúa la definitiva asimilación de Nicea en 357, gracias a Hilario de Poitiers, *vid. Hilarius von Poitiers und die Bischofsopposition gegen Konstantius II*, pp. 178, 192. D. H. Williams indica que en 355 el Credo de Nicea es bien conocido por algunos obispos y que existió una labor previa de divulgación que, como es natural, no llegó a todos los puntos del Imperio, *vid. "A Reassessment of the Early Career and Exile of Hilary of Poitiers", JEH 42 (1991), p. 207.*

⁷⁰ *Vid. L. Ayres, Nicaea and it's Legacy*, p. 136 y A. Alba López, *Príncipes y tiranos*, pp. 72 y ss.

⁷¹ J. W. Leedom supo expresar de un modo conciso y veraz las intenciones de Constancio II en materia religiosa: "Constantius was more interested in Church unity than in Church uniformity", "Constantius II: Three Revisions" *Byzantion* 48, 1978, p. 137.

(351), Arlés (353/354) y Milán (355) depuran las posiciones de las principales figuras eclesiásticas occidentales e inclinan la balanza del lado de Atanasio.

Liberio, obispo de Roma, tomará, tras la reunión de Arlés de 353/354, una iniciativa decisiva: el envío de una respetuosa, a la par que severa, carta al emperador en la que muestra ya las líneas maestras de la oposición occidental hacia la política adoptada por Constancio II⁷². Liberio expone en su carta que, si bien es cierto que los orientales han determinado condenar a Atanasio, no es menos cierto que un sínodo alejandrino ha mostrado su total adhesión a este teólogo y que, si el emperador opina que el número de obispos egipcios favorables a Atanasio es exiguo (80 obispos, aproximadamente), no duda en aducir que los mismos orientales que han suscrito la condena se han mostrado, como sus antecesores, poco prestos a condenar las tesis de Arrio⁷³. La brecha abierta por el obispo de Roma experimenta un éxito notable en su contexto⁷⁴. Se unen a él una serie de prelados itálicos, adictos a Nicea y a la causa de Atanasio, cuya acción resultará fundamental en la consecución de las iniciativas occidentales: Eusebio de Vercelli y Lucifer de Cagliari, entre otros.

Es necesario detenerse unos instantes en la condena dictada contra Atanasio en Arlés, ya que el edicto elevado contra él⁷⁵ fue decisivo para el posterior desarrollo de los acontecimientos. Pese a no contar con el

⁷² Se trata de la epístola conocida como *Obsecro*, en A. Feder, *S. Hilarii Pictavensis opera, pars IV*, CSEL 65, Viena, 1916: Hil. *Collectanea antiariana parisina A (siue Fragmenta historica)*, VII, 1-6, pp. 89-94.

⁷³ Hil. *Coll. ant. Par.*, A VII, 2 y ss.

⁷⁴ L. De Feis, *Storia di Liberio papa e dello scisma dei semiariani*, Roma, 1894, pp. 5-11; F. Savio, *Punti controversi nella questione del papa Liberio*, Roma, 1911, pp. 38-43; M. Michaels Mudd, *Aspects of the Internal Government of the Later Roman Empire in the Reign of Constantius II, AD 337-361*, Ann Arbor, 1984, pp. 27-33 y 72ss; P. Just, *Imperator et episcopus*, pp. 104-109;

⁷⁵ Sulp. Sev. *Chr.*, 2, 39, 2: *Edictum ab imperatore proponitur, ut qui in damnationem Athanasii non subscriberent in exilium pellerentur*. (“Un edicto fue propuesto por el emperador, mediante el cual todo aquel que no suscribiese la condena de Atanasio, sería condenado al exilio”). El dicho edicto era la condena contra Marcelo, Fotino y Atanasio.

texto completo, es posible vislumbrar el contenido de dicho documento a través del testimonio de los personajes implicados en el proceso⁷⁶ que indican que el edicto de Arlés, ratificado en Milán dos años más tarde⁷⁷, fue fruto de la acción de comisiones mixtas de obispos arrianos y funcionarios imperiales que fueron obteniendo, mediante coacciones de todo tipo, las firmas necesarias para que la condena se llevase a cabo⁷⁸. Las referencias al edicto son constantes en Atanasio⁷⁹ y en sus partidarios que achacan a dicho documento “que contiene todos los venenos de la herejía”, en opinión de Lucifer de Cagliari⁸⁰, el inicio de todos los

⁷⁶ Es de gran interés el testimonio de Hilario de Poitiers en *Coll. ant. Par.*, B 1, 4-6.

⁷⁷ Véase J. Doignon, *Hilaire de Poitiers avant l'exil: recherches sur la naissance, l'enseignement et l'épreuve d'une foi épiscopale en Gaule au milieu du IV siècle*, Paris, 1971, p. 439 (Arlés) y pp. 444-454 (Milán).

⁷⁸ Sobre la existencia de estas comisiones mixtas, *uid.* K. M. Girardet, “Constance II, Athanase et L'Édit d'Arles (353)”, p. 63, n. 1. Girardet piensa que el edicto de Arlés es el mismo documento, conocido como *epistola synodica*, presentado en Milán, pp. 72-82. *Vid.* G. Gottlieb, “Les évêques et les empereurs dans les affaires ecclésiastiques du 4e siècle” *Museum Helveticum* 33, 1976, pp. 44-46. H. C. Brennecke en *Hilarius von Poitiers und die Bischofsopposition gegen Konstantius II*, pp. 184-192, no se muestra conforme con las conclusiones de K. M. Girardet.

⁷⁹ Se pueden destacar dos pasajes, *Hist. ar.*, 31, Ἡν δὲ ταῦτα προοίμια τῶν μετὰ ταῦτα γενομένων διὰ τοῦ δουκὸς Συριανοῦ. Εἰς δὲ τὰ ἔξω μέρη προστάγματα πάλιν, καὶ νοτάριοι κατὰ πόλιν καὶ παλατινοὶ φέροντες ἀπειλὰς ἀπεστέλλοντο πρὸς τε τοὺς ἐπισκόπους καὶ τοὺς δικαστάς· ἵνα οἱ μὲν δικασταὶ ἐπείγῳσιν, οἱ δὲ ἐπίσκοποι ἢ ἵνα κατὰ Ἀθανασίου γράφωσι, κοινωνίαν ἔχοντες πρὸς τοὺς Ἀρειανούς, ἢ τιμωρίαν αὐτοὶ μὲν ὑπομένωσιν ἔξοριστίας, οἱ δὲ τούτοις συνερχόμενοι λαοὶ δεσμὰ, καὶ ὕβρεις, καὶ πληγὰς κατ'αὐτῶν, καὶ ἀφαίρεσιν τῶν ἰδίων ὑπαρχόντων ἔσεσθαι γινώσκοιεν; y también *De Fuga* 4, donde se queja de que el edicto haya afectado a sus compañeros: [...] πρόφασιν οὐδεμίαν ἔχοντες, ἢ ὅτι μὴ σύέθεντο τῇ Ἀρειανῇ αἵρέσει, μηδὲ ὑπέγραψαν αὐτοῖς καθ'ἡμῶν, ἐν αἷς ἐπλάσαντο διαβολαῖς καὶ συκοφανταῖς. (“sin otro motivo que el de haber rechazado unirse a la herejía arriana y por no haber suscrito las calumnias y falsas acusaciones que aquellos habían inventado contra mí”).

⁸⁰ *De conu.*, 9, 63: *in quo omnia uenenae tuae haeresis* [la de Constancio] *continentur*. (“que contiene todos los venenos de tu herejía.”) Más adelante (*De conu.*, 12, 36-41), el obispo sardo indica que todas las acciones del emperador están guiadas por consejo del demonio: *Oportuerat nos uitare te profanas uocum nouitates proferentem, siquidem cognosceremus te illam sacrilegam uocem instinctu protulisse diaboli, illam, inquam, uocem, per quam expresseris uenenae dogmatis tuae dicens: erat quando non erat* [...] (“Era obligado que te evitásemos mientras charlabas de cosas profanas desde el momento en que supimos que, por instigación del demonio, pronunciaste ese discurso

problemas en el seno de la Iglesia y en el gobierno inicuo del emperador⁸¹. La consecuencia más importante del edicto no era otra que la deposición de Atanasio de su sede alejandrina aunque su evacuación de la misma no se efectúe hasta los célebres hechos de 356 narrados en la apología de su fuga. Podemos, sin embargo, tener certeza de esta medida debido a la inquietud que transmiten las dos cartas festales que median entre la reunión de Arlés y su definitiva huida⁸² que testimonian asimismo una serie de movimientos hechos por Atanasio con el fin de reforzar sus apoyos entre el episcopado y los monjes, entre los que encontrará refugio tras su fuga y a los que insta a la resistencia de acto y de palabra frente a los opresores⁸³.

La vinculación de Constancio II a la doctrina arriana se deja sentir en su proyecto político. Dueño de todo el Imperio, considera que la unidad religiosa es garantía de la paz civil y política y que, por tanto, es obligado silenciar y, llegado el caso, erradicar toda disidencia. Las probabilidades de que se desencadenase una nueva persecución era, por tanto, elevadas. Sin embargo, el objeto de la misma no será ahora el conjunto de la Cristiandad como en época de Diocleciano sino la élite de la Cristiandad percibida como disidente. Los obispos y altos prelados nicenos son el medio a través de cuya represión se logrará descabezar la contestación política religiosa.

La misiva de Liberio consigue del emperador la venia para

sacrilego en el que manifestaste los venenos de tu doctrina al decir: “hubo un momento en el que no existió [...]”)

⁸¹ Sobre estos particulares, *vid.* A. Alba López, *Príncipes y tiranos*, pp. 78-84.

⁸² Cartas 16 y 17, correspondientes a los años 354 y 355.

⁸³ Athan. *Ep. 49 ad Dracontius*, 9 (PG 25, 533 B): καὶ γὰρ ὁ στέφανος οὐ κατὰ τόπον, ἀλλὰ κατὰ τὴν πρᾶξιν ἀποδίδοται. (“[...] porque la corona [de la santidad] no se otorga por la posición, sino por los actos”). La carta a Draconcio es probablemente el escrito más hermoso de la producción atanasiana y resulta de gran ayuda para comprender el estrecho vínculo que unía al patriarca con el monacato egipcio. En ella, Atanasio insta al monje a aceptar ser ordenado obispo, pues con ello hará un gran bien a la comunidad y no perderá por ello la santidad de su vocación ascética (*vid.* PG 25 524-533).

celebrar un nuevo concilio⁸⁴ cuyo principal objetivo era, en un principio, acabar con las polémicas doctrinales y con el sesgo arrianizante que habían adquirido los últimos credos propuestos. Sin embargo, el concilio milanés de 355⁸⁵, tal y como lo concibieron Constancio II y sus más íntimos y predilectos consejeros, Valente de Mursa y Ursacio de Singiduno, distaba mucho de ser un medio de conciliación teológica y eclesiológica pues éstos pretendían saldar el problema atanasiano del modo más sucinto posible e introducir, al mismo tiempo, una definitiva homogeneidad de credo basada en el cuarto credo de Antioquía (341), principalmente.

El desarrollo del concilio fue, desde sus inicios, tortuoso. Eusebio de Vercelli, retenido a su llegada a Milán con el fin de que no participase activamente en el concilio⁸⁶ trató de eludir, cuando se le permitió acceder al concilio, el superfluo asunto de las condenas de Fotino, Marcelo y Atanasio para obtener de los padres reunidos en Milán su total adhesión al credo de Nicea pero sus intentos quedaron frustrados con el contraataque de los arrianos Valente y Ursacio, quienes volvieron a sacar el asunto de Atanasio, ajeno, por hallarse ausente, a toda la maniobra milanés. La disputa por la condena de Atanasio motivó la deposición y la subsiguiente represión de los nicenos⁸⁷, de la que han dado testimonio en las diversas obras que escribieron durante el exilio⁸⁸. En opinión del

⁸⁴ Hil. *Coll. ant. Par.*, A VII. La carta fue entregada al emperador por el propio Lucifer de Cagliari y tenía por objeto restaurar la unidad del clero en torno al credo de Nicea.

⁸⁵ Reunido a tal efecto tras la campaña que hizo Constancio II contra los alamanes en la línea renana, *vid.* Amm. Marc., *Hist.*, 19 10, 1 y 6-16. *Vid.* F. J. Guzmán Armario, *Romanos y bárbaros en las fronteras del Imperio romano según el testimonio de Amiano Marcelino*, Madrid, 2006, pp. 58-59; M. P. Sancho Gómez, *Guerra y política en el Imperio romano de Occidente*, pp. 178-180. B. Enjuto Sánchez, “La política de integración y establecimiento de bárbaros en la Galia durante los Constantínidas”, *SHHA* 26, 2008, pp. 178-179.

⁸⁶ Según Hilario en *Lib. I ad Const.*, 8. H. C. Brennecke, *Hilarius von Poitiers*, pp. 164ss. y M. Simonetti, “Eusebio nella controversia ariana”, en E. dal Covolo, R. Uglicione y G. M. Vian (eds.), *Eusebio di Vercelli e il suo tempo*, Roma, 1997, pp. 155-159.

⁸⁷ Sulp. Sev. *Chr.*, 2, 39, 4-6; Athan. *Hist. Ar.*, 33-34.

⁸⁸ Hilario de Poitiers se sumará a los represaliados un año después, al ser condenado en el sínodo galo de Biterrae (Béziers. 356), *In Const.* 2.

propio Atanasio, la expulsión de estos obispos afectos a su persona se debió a que éstos no quisieron levantar falso testimonio contra él ni suscribir la condena que se propuso en Arlés por estar ésta basada en acusaciones inventadas y, a todas luces, falsas:

[...] Liberio, obispo de Roma; Paulino, metropolitano de las Galias; Dionisio, metropolitano de Italia; Lucifer, metropolitano de la Isla de Cerdeña y Eusebio de Italia; todos ellos buenos obispos y predicadores de la verdad, fueron despojados y expulsados sin cargo alguno excepto el de no querer unirse a la herejía arriana y el de no suscribir las falsas acusaciones y las calumnias que aquéllos habían inventado contra mí⁸⁹.

Las consecuencias de los concilios de Arlés y Milán tuvieron una muy especial repercusión en todo el Imperio, ya que, inmediatamente tras Milán, se realiza una labor sinodal muy intensa cuyo fin último es depurar las lealtades de los obispos en materia no sólo religiosa sino política⁹⁰. Y es, precisamente por eso, que Liberio, según el testimonio de

⁸⁹ Athan. *De Fuga*, 4, [...] ὁ μὲν ἐπίσκοπος τῆς Ῥώμης Λιβέριος, καὶ Παυλῖνος ὁ τῆς μητροπόλεως τῶν Γαλλιῶν, καὶ Διονύσιος ὁ τῆς μητροπόλεως τῆς Ἰταλίας, καὶ Λουκίφερ ὁ μητροπόλεως τῶν κατὰ Σαρδινίαν νήσων, καὶ Εὐσέβιος ἀπὸ τῆς Ἰταλίας, οἱ πάντες ἐπίσκοποι ἀγαθοὶ, καὶ τῆς ἀληθείας κήρυκες, ἀρπάζονται, καὶ ἐξορίζονται· πρόφασιν οὐδεμίαν ἔχοντες, ἢ ὅτι μὴ συνέθεντο τῇ Ἀρειανῇ αἵρέσει, μηδὲ ὑπέγραψαν αὐτοῖς καθ' ἡμῶν, ἐν αἷς ἐπλάσαντο διαβολαῖς καὶ συκοφαντίαις. *Cfr. Athan. Hist. arian.*, 33.

⁹⁰ El concilio de Milán de 355 inaugura, en este sentido, un ciclo que va a culminar en el concilio de Sirmio de 357 con la claudicación de Osio de Córdoba y Potamio de Lisboa (Hil. *Syn.*, 3 y 10-11; *Idem, In Const.*, 26; *Lib. Prec.*, 32; Sulp. Sev. *Chr.*, 2, 40, 5). El proceso contra Prisciliano y la posible adscripción religiosa de sus rivales como Hidacio de Mérida, así como la virulenta ortodoxia nicena de Gregorio de Elvira, me sugieren una posible implantación de una serie de medidas homeas en la Península Ibérica a raíz de la *blasphemia* sirmiense y la claudicación de estos dos obispos ibéricos. *Vid.* M. J. Crespo Losada, *Traducción y comentario filológico del Tractatus primus de Prisciliano de Ávila, intitulado Liber Apologeticus*, Madrid, 2009, pp. 19-23; S. J. G. Sanchez, *Priscillien, un chrétien non conformiste. Doctrine et pratique du priscillianisme di IV^e au VI^e siècle*, París, 2009, pp. 39-49 y el exhaustivo artículo de J. Fernández Ubiña, “Osio de Córdoba, el Imperio y la Iglesia del s. IV”, *Gerión* 18, 2000, p. 470, donde el autor apuesta por una conversión sincera de Osio a las tesis de Sirmio, *cfr. Idem.*, “Los arrianos hispanorromanos del s. IV”, en *Cristianesimo e specificità regionali nel Mediterraneo latino (sec. IV-VI)*, Roma, 1994, pp. 385-391; M.^a V. Escribano Paño, *Iglesia y Estado en el certamen priscilianista. Causa ecclesiae y Iudicium publicum*, Zaragoza, 1988, pp. 166-167. En lo

Sozomeno y Teodoreto de Ciro, dirige al emperador Constancio las siguientes palabras que le valieron el exilio:

Príncipe, las condenas eclesiásticas deben ser pronunciadas con gran justicia. Si es, pues, lo que le place a Vuestra Piedad, ordenad que se juzgue y, si Atanasio merece ser condenado, se emitirá contra él una sentencia según las formas regulares del proceso eclesiástico. Nosotros no podemos condenar a un hombre que no ha sido juzgado⁹¹.

El diferente desarrollo de estos sínodos, la parcialidad manifiesta en la toma de decisiones y los diversos destinos de los exiliados se hallan mediatizados por las disposiciones imperiales que se condensan en dos actitudes definitivas para entender el conflicto. Por un lado, el sesgo de nueva persecución contra los cristianos (ortodoxos, en este caso) que toma el conflicto y, por otro, la clara y manifiesta alteración del procedimiento judicial⁹². Es llamativo ver la cantidad de denuncias (sobre todo en las obras de Lucifer) que elevan los Padres a este respecto ya que no sólo se suspende, en ocasiones, la legalidad vigente sino que se crean todo tipo de soportes para llevar a cabo los planes imperiales de modo

que respecta a las consecuencias inmediatas de este asunto, la sustitución de obispos ortodoxos por nicenos, como ocurre en el caso de Dionisio de Milán, Liberio de Roma o Fotino de Sirmio (sustituídos por Auxencio, Félix y Germinio, respectivamente), indica, de manera fehaciente, una intención por parte del poder civil, ya sea ésta conducente a la homogeneización religiosa del Imperio o a la represión de elementos refractarios en sedes clave de la *pars* Occidental.

⁹¹ Palabras pronunciadas por Liberio en el transcurso de la célebre entrevista mantenida con Constancio y ante el eunuco Eusebio en Milán, Theod. *Hist. eccl.*, 2, 16, «Βασιλεῦ, τὰ ἐκκλησιαστικὰ κρίματα μετὰ πολλῆς δικαιοκρισίας γίνεσθαι ὀφείλει. διόπερ εἰ δοκεῖ σου τῇ εὐσεβείᾳ, κριτήριον συσταθῆναι κέλευσον· καὶ εἰ ὀφθεῖν Ἀθανάσιος » ἄξιός καταδίκης, τότε κατὰ τὸν τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἀκολουθίας τύπον ἐξελεχθήσεται ἢ κατ' αὐτοῦ ψῆφος. οὐδὲ γὰρ οἶόν τε καταψηφίσασθαι ἄνδρὸς ὃν οὐκ ἐκρίναμεν.» (Cfr. Soz., *Hist. eccl.*, 4, 11).

⁹² La cadena lógica norma-sanción-proceso se ve en innumerables ocasiones interrumpidas con cambios bruscos y alteraciones. Así, el caso de Hilario de Poitiers resulta ilustrativo, puesto que según sus palabras fue condenado por crímenes que no cometió (sancionado sin que exista una relación entre dicha sanción y una norma), como lo es también el de Liberio (sancionado sin proceso). Como no podía ser de otra manera, al uso arbitrario de la norma o de la mencionada cadena, se le denomina “tiranía”, *vid.* M. V. Escribano Paño, “La ilegitimidad política en los textos historiográficos y jurídicos tardíos. (*Historia Augusta, Orosius, Codex Theodosianus.*)”, *RIDA* 44, 1997, pp. 87-98.

rápido y efectivo. La conversión en tribunales de los sínodos reunidos tras los exilios de Milán (caso de Béziers), la suspensión de derechos de los encausados y la imputación de falsos cargos son maniobras recurrentes, si se presta atención a las denuncias de los protagonistas⁹³. Hilario de Poitiers nos da, de igual modo, una referencia a este problema desde la perspectiva de su propia condena, a la luz de la que transmite su propio parecer sobre el exilio de Atanasio y las actuaciones que se están llevando a cabo con el fin de recabar condenas contra el alejandrino:

Por esto, trato de exponer a la conciencia pública un asunto dañino y complejo llevado a cabo por engaños diabólicos, sutiles a través del involucramiento de herejes, llenos de prejuicios por la hipocresía y el miedo de muchos, amplios en la dispersión de las regiones en las que el asunto ha sido llevado a término y en la que yo mismo he residido. Un asunto antiguo en el tiempo y nuevo por no haber salido a la luz hasta ahora, ignorado previamente en una fingida tranquilidad de los asuntos, y principalmente renovado por la astucia irreligiosa de los hombres más pérfidos. Éste es el asunto desde el cual incluso en los acontecimientos del Imperio Romano la quietud está siendo alterada, el monarca vejado, el palacio agitado. Los obispos viajan de un lado a

⁹³ Luc. *De parc.*, 32, 12ss: *hinc tibi episcopi sumus iniurosi, quia te increpamus atque obiurgemus, cum fueris ausus auertere temet a ueritate, cur uolueris dei mandatis derelictis hominum haerere blasphemiis atque mandatis, cur denique derelicto deo idololatriam susceperis. Hinc tuus tibi inimicus esse uideor, quia uelim te gradi secundum apostoli praeceptum et non secundum Arii atque iudaeorum mandata. Contra has nostras iustissimas allegationes uidens te ueritate superatum dicere est solitus: "sacrae scripturae praecipiant regibus et omnibus degentibus in sublimitate debere te esse subditum; et audes tanta ac talia mihi ingerere, Lucifer?". Haec conscipisi huiusmodi quae te iubent honorari intellegis quae uero te iubent facere illa fingis non nosse, illa quae te moneant domini sacerdotibus oboedire, illa quae urgeant unum te exhibere ex omnibus conseruis tuis oportere nec cuiquam te, si uelis dei inueniri seruus, superiorem dicere.* ("Es por esto que me tachas de injurioso, porque te reprendo y te reprocho pero esto es porque tú te has alejado de la verdad y porque, trastocando los mandamientos de Dios, has querido añadirles la blasfemia y los dictados de los hombres y porque, en suma, has abandonado a Dios y has abrazado la idolatría. Es por esto que te parezco un enemigo, porque quiero que te conduzcas según el precepto del Apóstol y no según los designios de Arrio y los judíos. Pero contra estas justas admoniciones y viendo que has sido aplastado por la verdad te limitas a decir: las sagradas escrituras te obligan a someterte al rey y a toda autoridad constituida, y tú, Lucifer, ¿osas decirme semejantes cosas? Tú tienes muy presentes estas cosas y las que ordenan que seas honrado pero finges que no conoces las que te comprometen, las que te obligan a obedecer a los sacerdotes del Señor, las que te exhortan a que te muestres como uno más entre tus súbditos y no superior a ninguno de ellos si es que quieres ser considerado como siervo de Dios").

otro, los magistrados revolotean, la agitación afecta a los varones apostólicos a través de la premura general del oficial. Tan grande es la actividad universal, el tumulto y la presión, que las penas y el trabajo involucrados en procurar una declaración traicionan claramente su injusticia. En efecto, me acuerdo de que ha sido tema de discusión durante mucho tiempo que ciertos sacerdotes de Dios están en el exilio porque rechazan condenar a Atanasio, y tal es el error que se ha adueñado de todas las mentes que creen que un exilio por Atanasio es una causa indigna de ellos.⁹⁴

La lucidez del análisis hilariano es, como siempre, desconcertante. El desarrollo de los hechos que desencadenaron la huida del patriarca están recogidos por él mismo en la *Apologia de fuga sua* y en la llamada *Apologia ad Constantium*. El primer relato supera en detalle y extensión al segundo, donde los hechos se convierten en un testimonio tangencial por no resultar decisivos para el objeto de la narración⁹⁵. Sin embargo, en

⁹⁴ Hil. *Coll. ant. Par.* B 1, 4, *Proferre igitur in conscientiam publicam opus temto graue et multiplex, diabolica fraude perplexum, haereticorum parte subtile, dissimulatione multorum ac metu praeiudicatum, locorum, in quibus gesta res est nosque agimus, disparatione peregrinum, tempore antiquum, silentio nouum, pridem simulata rerum pace praeteritum, proxime impia fallacissimorum hominum calliditate renouatum hocque, quo etiam in Romani imperii negotiis quies carpitur, rex angitur, palatium feruet, episcopi circumcursant, officiales magistri uolitant, aduersus apostolicos uiros officiorum omnium festinatione turbatur. Ita ubique agitur, trepidatur, instatur, ut plane iniquitatem huius adsertionis optinendi labor et cura prodiderit. Enimuero uersari in sermone hominum iam diu memini quosdam sacerdotum dei idcirco exulare, quod in Athanasium sententiam non ferunt, et hic error prope omnium mentes occupauit, ut sub nomine eius non satis unicuique eorum dignam causam suscepti exilii arbitrentur.*

⁹⁵ Athan. *Apol. ad Const.*, 25, καὶ ἐξ ἐκείνου κατ' ἐμαυτὸν ἔμεινα, ἔχων παρρησίαν καὶ ἀπολογία καὶ προηγουμένως μὲν πρὸς τὸν Θεὸν ἔπειτα δὲ καὶ πρὸς τὴν σὴν εὐσέβειαν, ὅτι οὐκ ἔφυγον καταλείψας τοὺς λαοὺς ἀλλὰ μάρτυρα τῆς διώξεως ἔχω τὴν ἔφοδον τοῦ στρατηλάτου· ὃ μάλιστα καὶ πάντες ἐθαύμασαν. Ἔδει γὰρ ἢ μὴ ἐπαγγεῖλασθαι ἢ ἐπαγγεῖλάμενον μὴ ψεύσασθαι. (“Desde entonces he permanecido solo, aunque tengo plena confianza a la hora de rendir cuentas por mi conducta, primero ante dios, y también ante Vuestra Piedad, puesto que no huí ni deserté de mi pueblo, sino que puedo señalar el ataque del General contra nosotros como prueba de la persecución. Sus procedimientos han causado la mayor sorpresa entre todos los hombres, puesto que no debería haber hecho una promesa, o no haberla roto después de haberla hecho”). Atanasio trata de dejar claro que con su fuga no ha desertado de sus obligaciones y abandonado a su pueblo (aquellas ovejas que tan insistentemente le reclamaban en época de Constante), sino que se trataba de una medida que se imponía como medio de resistir las disposiciones tiránicas del poder y dar testimonio, de esta manera, de la existencia de una persecución en tiempo de tolerancia religiosa.

la defensa de su fuga, Atanasio nos transmite un crudo relato de los acontecimientos que precipitaron su huida al desierto necesaria para preservar su más elemental integridad física y que sirve de apoyo al objeto mismo de la obra que no era otro que el de defenderse de las maliciosas acusaciones de sus enemigos quienes le acusaban de cobardía y de abandonar a su rebaño⁹⁶.

Este último punto es fundamental para entender las motivaciones del patriarca a la hora de escribir la apología, ya que la insistencia del mismo Atanasio en manifestar al lector que jamás desertó de sus obligaciones nos pone sobre la pista de que muy probablemente era ésta la gran acusación que sus enemigos habían hecho contra él en orden de expoliarle su cátedra. Por ello, Atanasio muestra con detalle la escena en la que es violentamente obligado a separarse de la congregación en el transcurso de la liturgia, no con el ánimo de retener el color teatral que esta escena le brinda, sino con la intención de poner de relieve la brutalidad de la intromisión de los arrianos y los secuaces del poder en la celebración eucarística, a la que mancillan, y de introducir, asimismo, el recurso sobrenatural de su fuga en medio de tal situación como obra de la misericordia y providencia divinas⁹⁷. Esta acción directa de la divinidad

⁹⁶ A modo de respuesta a estas acusaciones, Atanasio da cuenta de numerosas acciones que testimonian su sangre fría en semejante tesitura a lo largo de su relato. Sirva de ejemplo, por ser uno de los más coloridos, el presentado en *De Fuga*, 24, Ἐγὼ δὲ ἄλογον ἡγούμενος ἐν τοσαύτῃ συγχύσει καταλείψαι τοὺς λαοὺς καὶ μὴ μᾶλλον προκινδυνεύειν αὐτῶν, καθεσθῆις ἐπὶ τοῦ θρόνου, προέτρεπον τὸν μὲν διάκονον ἀναγινώσκειν ψαλμόν, τοὺς δὲ λαοὺς ὑπακούειν· »ὅτι εἰς τὸν αἰῶνα τὸ ἔλεος αὐτοῦ» καὶ πάντας οὕτως ἀναχωρεῖν καὶ εἰς τοὺς οἴκους ἀπιέναι. (“En cuanto a mí, considerando indigno abandonar a mi pueblo en ese momento tan crítico y que debía protegerlo, me senté en mi cátedra y mandé a un diácono leer un salmo y a la gente que respondiera: “porque eterna es su misericordia” [Sal 136], y que después se fuese cada uno a su casa”). En ese momento, el *dux* Siriano había irrumpido en la iglesia de S. Teonas que se hallaba rodeada por el correspondiente contingente militar.

⁹⁷ Athan. *De Fuga*, 24, Καὶ οὕτως, ἐπὶ μάρτυρι τῇ ἀληθείᾳ, τῶν στρατιωτῶν τῶν μὲν περιστηκότων τὸ ἱερατεῖον, τῶν δὲ περιερχομένων τὴν ἐκκλησίαν διήλθομεν, τοῦ Κυρίου ὁδηγοῦντος καὶ αὐτοῦ φυλάττοντος, λαθόντες αὐτοὺς ἀνεχωρήσαμεν, δοξάζοντες μεγάλως αὐτὸν τὸν Θεόν, ὅτι μήτε προδεδώκαμεν τὸν λαόν [...] (“Y así, la Verdad es mi testigo, mientras varios soldados guardaban la entrada del santuario y otros marchaban por la iglesia, escapé bajo la guía divina, gracias a cuya protección pasé desapercibido, y dando gracias al Señor por no haber traicionado así a mi pueblo [...]”). *Vid. De Fuga* 25 y 26. *Cfr.*

es importante en el relato en tanto que supone la exención de Atanasio de la responsabilidad de no haber dado testimonio junto con los represaliados por los soldados de Siriano, quienes tras ver frustrado su cometido, tomaron represalias contra la población alejandrina afecta al patriarca. La realidad sobre la fuga de 356 es comparada por Annick Martin con aquella de 339, donde un Atanasio bien informado consigue escapar justo antes de que se produzca el peligro⁹⁸. En otras palabras, es muy probable que, gracias a la mediación de sus fieles, Atanasio no se encontrase en el interior de S. Teonas en el momento en que Siriano y sus hombres hicieron acto de presencia en la iglesia.

Comienza así un exilio que se prolongará hasta 362 y que se desarrolla por entero al refugio de las comunidades monásticas del interior de Egipto. Esta fase se va a caracterizar por un fuerte aumento en la represión y la violencia ejercida contra los represaliados y por una intensa labor sinodal conducente a la composición de un credo único al que se adhiriera el conjunto de los obispos no condenados del Imperio.

Soz. *Hist. Eccl.*, 4, 9, quien resalta igualmente la dimensión « milagrosa » de la fuga, ὑπὸ θείων μηνυμάτων.

⁹⁸ A. Martin, *Athanase d'Alexandrie et l'Église d'Égypte*, p. 477.

3. 4. EXILIO Y REPRESIÓN

El recurso al decreto de penas de exilio como medio capaz de contrarrestar una eventual efervescencia de la disidencia religiosa y política en un contexto concreto, encuentra en la década central del siglo IV un protagonismo destacado. La aparente “debilidad” teológica del arrianismo necesita del apoyo temporal para eliminar al adversario, generándose así una asociación complementaria de credo y programa político en la consecución puntual de comunes intereses. La facción sometida a la represión imperial reacciona de un modo más o menos homogéneo empleando un contraataque teórico que se revelará de gran éxito y durabilidad, basado en la deslegitimación de un poder percibido como inicuo por su asociación a la herejía.

Esta deslegitimación no recurre exclusivamente a medios objetivos, fácticos o constatables, sino que se sirve de una serie de modelos teóricos tradicionales, en lo relativo a la caracterización del tirano, matizados por la influencia de las Escrituras y del pasado cristiano previo a la tolerancia acordada en Milán por Constantino y Licinio. En cualquier caso, el choque entre el programa político de Constancio, cuyo punto principal en materia religiosa era la asunción del cristianismo arriano en el Imperio, y la disidencia religiosa nicena consigue decapitar las aspiraciones del emperador y supone, además, el principio del fin de la preeminencia del arrianismo con lo que se debería inferir que el contraataque niceno, tanto en su faceta polémica como puramente teológica, posee una serie de motivaciones que van más allá de la consecución de unos intereses exclusivamente políticos.

La dureza y desproporción de las penas, la tenacidad de Constancio por acabar con la disidencia atanasiana, el opaco juicio de Hilario de Poitiers y el fortísimo contenido polémico de las obras de los nicenos en las que encuentran cabida todo tipo de denuncias contra la tiranía del gobernante, deberían ponernos sobre la pista de los intereses políticos de los obispos nicenos y, sobre todo, de su posible adecuación al contexto en el que se desarrollan estos hechos (el imperio exclusivo de Constancio II) y de la progresiva emergencia de la figura del obispo, que

parasita los posibles vacíos de poder para afianzar su autoridad en cuestiones que trascienden su faceta pastoral. Deberíamos preguntarnos, además, por qué esta reacción encuentra más fuerza en el Occidente romano, zona de reciente jurisdicción constanciana tras el problema de Magnencio. En cualquier caso, el conflicto que mantuvo en jaque a las partes implicadas durante una década, dinamizó la actividad teológica occidental latina (muy empobrecida desde los hitos de Tertuliano, Novaciano y Cipriano), integrándola en el concierto religioso global y preparando, de esta manera, el advenimiento de figuras como Ambrosio de Milán y Agustín de Hipona, cuya obra sería imposible concebir sin el precedente teológico y de vivencia personal de aquellos obispos occidentales que sostuvieron la causa de Atanasio de Alejandría cuando esto parecía no ser la opción más acertada o, por lo menos, más práctica.

El caso de Hilario de Poitiers es diferente al del resto de implicados en la maniobra antiatanasiana del emperador, peculiaridad que merece, dada la trascendencia del protagonista y la abundante documentación⁹⁹ que permite reconstruir el problema abordado, una especial atención. En los últimos años, los estudios hilarianos se han centrado en el problema de Béziers y en la revisión crítica de las posturas tradicionales sobre los acontecimientos que provocaron la condena al exilio del pictaviense¹⁰⁰. La vida y la obra del obispo de Poitiers están marcadas por su exilio, decretado en 356. Es precisamente por esto por lo que los motivos y las circunstancias de su exilio están tan estudiados. Sin embargo, de su actividad anterior, poco se sabe. El conjunto de materiales

⁹⁹ En comparación con la referente a otros protagonistas como Eusebio de Vercelli, Lucifer de Cagliari, Liberio de Roma o Dionisio de Milán, entre otros. Atanasio de Alejandría cuenta con epígrafes específicos a lo largo de todo el presente trabajo.

¹⁰⁰ Vid. H. C. Brennecke, *Hilarius von Poitiers*, pp. 223-243; D. H. Williams, "A Reassessment of the Early Career and Exile of Hilary of Poitiers" *JEH*, 42, 1991, pp. 202-217. T. D. Barnes, "Hilary of Poitiers on his Exile" *VChr.*, 46, 1992, pp. 129-140; P. Burns, "Hilary of Poitiers' Road to Béziers: Politics or Religion?" *JEChS*, 2, 1994, pp. 273-289; C. Beckwith, "The Condemnation and Exile of Hilary of Poitiers at the Synod of Béziers (c.e. 356)" *JEChS*, 13, 2005, pp. 221-238; A. Alba López, "*Exsulo non autem crimine, sed factione*. El proceso contra Hilario de Poitiers y su manipulación política", en G. Bravo y R. González Salinero (eds.), *Corrupción en el Mundo Romano. Actas del V Coloquio de la AIER*, Madrid, 2008, pp. 277-301.

escritos por Hilario antes del sínodo de Béziers es exiguo pues se resume en su *Commentarium in Matthaem*, una colección de documentos preparada para su defensa ante el tribunal¹⁰¹ y, con ciertas reservas, los tres primeros libros de su obra cumbre, *De Trinitate*¹⁰². Todas ellas permiten conocer el estado de sus conocimientos y experiencia y, en cierta medida, buena parte de las causas que le obligaron a personarse en Béziers ante el sínodo reunido por Saturnino de Arlés en 356. Es, precisamente, esta última peculiaridad de la obra pre-exílica del obispo la que más me interesa a la hora de rastrear las causas que motivaron la expulsión de Hilario de Poitiers de su diócesis tras el sumario juicio al que le obligaron a comparecer.

D. H. Williams llamaba la atención sobre cierto particular que no puede dejar de sorprendernos: la escasa producción escrita de la primera mitad del siglo IV¹⁰³. Sería cuanto menos lógico pensar que, tras el

¹⁰¹ Recogida por A. Feder, *Collectanea antiariana Parisina (Fragmenta Historica)*, CSEL 65, Viena, 1916, pp. 43-193.

¹⁰² La datación y naturaleza de los tres primeros libros del *De Trinitate* no está exenta de polémica. J. Doignon insiste en que los tres primeros libros son pre-exílicos (*Hilaire de Poitiers avant l'exil*, 82ss.), mientras que M. Simonetti en "Note sulla struttura e la cronologia del *De Trinitate* di Ilario di Poitiers", *Studi Urbinati* 29, 1965, pp. 274 y ss, opta por datarlos tras 356, si bien reconoce que forman un todo independiente y singular y que el libro IV del todo que hoy conocemos, sería el inicio de un tratado diferente, si bien ha cambiado de parecer debido a las referencias a estos tres primeros libros recogidas en libros posteriores. En su obra *Hilary of Poitiers On the Trinity*, Leiden, 1982, E. P. Meijering ofrece argumentos contundentes que nos llevan a considerar, efectivamente, la singularidad de los tres primeros libros y su datación pre-exílica. P. Smulders, el gran especialista en trinitarismo hilariano, indica, simplemente, que los tres primeros libros debieron de ser compuestos antes que el resto, *vid.* P. Smulders, *La doctrine trinitaire de saint Hilaire de Poitiers*, Roma, 1944, p. 41; L. Ayres aboga por la singularidad de los tres primeros libros e indica que su redacción fue conjunta y anterior al resto en *Nicaea and its Legacy. A Approach to Fourth Century Trinitarian Theology*, Nueva York, 2004, p.180. M. Simonetti apuntaba en *La crisi ariana*, p. 220, n. 18, que el *Liber I ad Constantium* debería fecharse entre el concilio de Milán y el de Béziers, pues ve en dicha obra una reprimenda a Constancio por el trato que éste dispensa al ausente Atanasio en Milán. En cualquier caso, la reciente monografía de C. Beckwith sobre la elaboración de esta obra, *Hilary of Poitiers on the Trinity: From De Fide to De Trinitate*, Oxford, 2008, arroja argumentos definitivos sobre su composición

¹⁰³ D. H. Williams, "Defining Orthodoxy in Hilary of Poitiers' *Commentarium in Matthaem*", *JEChS* 9, 2001, pp. 153-154.

concilio de Nicea de 325, se hubiera podido dar una efervescencia literaria de sesgo teológico pero lo cierto es que los testimonios escritos son escasos, sobre todo en la parte occidental del Imperio, donde la actividad escrita fue significativamente escasa. De la exigua producción de la primera mitad del siglo IV, Victorino de Petovio es el escritor que deja la obra previa al comentario de Hilario más relevante. Sabemos que escribió numerosos comentarios en los que, influido por Orígenes, hizo uso de un método exegético tipológico con abundante recurso a la alegoría¹⁰⁴. La obra de este mártir pre-niceno influiría decisivamente en la obra pre-exílica de Hilario de Poitiers, quien recogería el testigo del uso de la tipología y la alegoría origeniana en Occidente de la mano del obispo de Petovio¹⁰⁵. Reticio de Autún y Fortunaciano de Aquileya completarían, junto con Hilario, el sucinto elenco de escritores latinos de la primera mitad del siglo IV. Cabría esperar de estos últimos algún tipo de reflexión teológica en torno a la consustancialidad y demás aspectos definitorios de las Personas pero lo cierto es que, curiosamente, todos ellos eligen el comentario bíblico.

¹⁰⁴ La impronta milenarista de su obra conservada lo aleja, no obstante, del magisterio origeniano, *cfr.* M. Dulaey, *Victorin de Poetovio. Premier exégète latin*, París, 1993, pp. 321 y 347.

¹⁰⁵ Es preciso llamar la atención sobre la notoria diferencia entre exégesis alegórica (la clásica origeniana) y tipológica, pues actualmente se observan gruesas confusiones entre una y otra en las obras de los estudiosos contemporáneos. La exégesis alegórica trata las Escrituras como un símbolo o como una alegoría (en su acepción de concatenación de símbolos) de las realidades espirituales. Este método estaba bien implantado en Alejandría, donde los judíos helenísticos habían hecho ya un buen uso de él al poner en relación el AT con el platonismo, como ocurre con Filón, *cfr.* R. González Salinero, *El antijudaísmo cristiano*, p. 40. La exégesis tipológica opera en otro plano especulativo: su fin principal es enlazar el AT y el NT atendiendo a la premisa de que los personajes del AT son *týpoi* de los personajes del NT, en especial de Cristo. La alegoría se centra en buscar símbolos de realidades espirituales, la tipología localiza prefiguraciones y es, además, un método exegético originalmente cristiano. Sobre estos particulares, *vid.* J. N. D. Kelly, *Early Christian Doctrines*, Londres/NY, 2006⁵, pp. 69-75 y L. Ayres, *Nicaea and It's Legacy*, pp. 31-40. Para el caso de Hilario, L. Ladaria, *El Espíritu Santo en San Hilario de Poitiers*, Madrid, 1977, pp. 72ss. y su reciente contribución al tema, “La pneumatologie de *La Trinité*”, en D. Bertrand (dir.), *Dieu Trinité d'hier à demain avec Hilaire de Poitiers. Actes du congrès-colloque du Futuroscope de Poitiers (15-17 novembre 2002)*, París, 2010, pp. 153-177 y T. F. Torrance, *Divine Meaning. Studies in Patristic Hermeneutics*, Edimburgo, 1995, p. 393.

El comentario de los libros del AT y NT era un género tan popular como necesario. Permitía explicar las Escrituras, dilucidar aspectos oscuros, observar concordancias y, en suma, hacer más comprensible y rica la doctrina. A esto se une su capacidad para dotar a los géneros de la llamada «elocuencia sagrada» de un soporte textual muy útil para llevar a cabo la labor pastoral connatural al obispo. Si bien es cierto que se comentaron libros del AT y del NT indistintamente, existieron algunos libros que tuvieron una mayor capacidad de atracción para los obispos de la época. Éste es el caso del Evangelio de Mateo, el sinóptico más comentado de la Antigüedad cristiana¹⁰⁶. No resulta extraño, por estos motivos, que el obispo de Poitiers eligiera una reflexión sobre el texto de Mateo como punto de partida a una rica y trascendental disertación cristológica conectada directamente con las problemáticas doctrinales de su tiempo. ¿Tuvo algo que ver la audaz exposición cristológica hilariana con su posterior condena en Béziers?

Tradicionalmente, el debate sobre las causas del exilio de Hilario de Poitiers ha girado en torno a posibles causas políticas o religiosas. Las primeras se relacionan con las sediciones de Magnencio y Silvano¹⁰⁷, las segundas con una hipotética defensa del nicenismo por parte de Hilario. A modo de contribución a este fructífero y necesario debate, propondremos a las causas religiosas que pudieron imputársele a Hilario en Béziers no la reivindicación de un nicenismo que, parece, no conoció *de facto* en la época que nos ocupa, sino el aparente docetismo de su *Comentario a Mateo*. Es decir, tomaremos el sínodo de Béziers como expresión procesal de la reacción “herética” a las denuncias hilarianas de subordinacionismo y minimización de la Segunda Persona de la Trinidad contenidas en dicha obra y que suponen, sin duda, un choque entre la, hasta entonces, estática tradición latina, y la visión, herética, propuesta

¹⁰⁶ Vid. nómina de comentadores en C. H. Turner, “The Early Greek Commentators on the Gospel According to St. Matthew” *JThS*, 12, 1911, pp. 99ss; E. Massaux, *L'influence de l'Évangile de saint Matthieu sur la littérature chrétienne avant saint Irénée*. Lovaina, 1950 y P. Burns, *The Christology in Hilary of Poitiers' Commentary on Matthew*, Roma, 1981, pp. 35-36, n. 1.

¹⁰⁷ H. Chadwick, “Hilarius von Poitiers”, en *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, Tübinga, 1959, 3ª ed., 3, p. 317.

por el arrianismo. No parece que esta cuestión sea susceptible de conformar un conflicto Oriente-Occidente, pese a lo atractivo del lugar común, pues, pese a la insistencia en caracterizar a Hilario como un “puente”¹⁰⁸ entre ambas áreas culturales al tiempo que se engrandece Oriente a expensas de socavar Occidente, considero que el problema fundamental obedece a razones más complejas y menos tópicas.

La singularidad del *In Matthaëum* hilariano radica en una serie de características que lo convierten en una obra clave para comprender el estado del pensamiento cristiano occidental de la primera mitad del siglo IV y el intenso proceso de dinamización y enriquecimiento que éste experimenta a raíz de los sínodos de la década central del siglo. Como hemos indicado, la del pictaviense es una de las escasísimas obras escritas en el área latina en la primera mitad del siglo IV y, de entre ellas, la más extensa. Se trata de un texto eminentemente cristológico y desde este punto de vista supone, de alguna manera, una herramienta para comprender la tradición cristológica occidental pues recoge el importante legado latino de los siglos II y III¹⁰⁹. El tema principal, la progresión del judío al gentil (el paso de la antigua a la nueva Ley), si bien presente a lo largo de toda la obra, no asfixia otros temas colaterales de gran interés, en especial aquéllos que versan sobre la doble naturaleza (humana y divina) de Cristo. En el *In Matthaëum* observamos las, todavía reducidas y sin embargo notables, habilidades de Hilario como exégeta y su conexión con la alegoría origeniana y la exégesis tipológica antes de su toma de contacto con el mundo de habla griega, un acontecimiento decisivo en la evolución de su pensamiento¹¹⁰.

¹⁰⁸ Una imagen, si bien reiterativa y estereotipada, no exenta de cierta verosimilitud. Vid. P. Burns, “West Meets East in the De Synodis of Hilary of Poitiers”, *StudPatr* 28, 1993, pp. 24-28 y P. Galtier, “Saint Hilaire trait d’union entre l’Occident et l’Orient”, *Gregorianum* 40, 1959, pp. 609-623.

¹⁰⁹ J. Doignon, *Hilaire de Poitiers avant l’exile*, pp. 343-420 ; P. Burns, *The Christology of Hilary of Poitiers*, pp. 35-112 y L. Ladarria, *la cristología de Hilario de Poitiers*, pp. 40-47, 131-134, 162-164, 219-222 y 265-269.

¹¹⁰ Ch. Kannengiesser, “Le exégèse d’Hilaire” en *Hilaire et son temps. Actes du colloque de Poitiers, 29 septembre-3 octobre 1968*, París, 1969, pp. 127-132 e Idem, *Handbook of Patristic Exegesis*, Leiden, 2006, vols. 1 y 2, pp. 552 y 997-1010, ; M. Milhau, “Le grec, un cle pour l’intelligence des psaumes. Étude sure les citations grecques

Pese a tratarse de una obra escrita antes del exilio, hecho que nos obliga a tener en consideración una serie de matices y datos de suma importancia para saber cuál era el nivel de información y conocimientos que poseía Hilario de Poitiers sobre el conflicto niceno-arriano, el *Commentarium in Matthaeum* contiene una serie de pasajes lo suficientemente ambiguos como para cuestionarse si Hilario conoció o no la problemática arriana antes de su exilio. Tradicionalmente, el debate sobre esta cuestión ha girado sobre dos ejes opuestos: el que considera, apoyándose en testimonios del propio obispo de Poitiers, que no existe un conocimiento del conflicto y del asunto de *homooúsios* por parte de Hilario antes de su toma de contacto con Oriente y el que considera, basándose en información recogida en su propia obra pre-exílica, que existió cierta “prevención” contra el arrianismo¹¹¹.

Lejos de entender el *Commentarium in Matthaeum* hilariano como una obra menor dentro de la bibliografía de Hilario o como un texto marginal en el contexto de la crisis arriana, opino que esta obra fue objeto de condena en el sínodo que juzgó a Hilario, al que pudo ser convocado bajo la acusación de herejía (docetismo) pues la doctrina cristológica expuesta en su obra no concordaría con la de los obispos galos que lo juzgaron, afectos éstos a una visión arrianizante de Cristo. Bajo la falsa acusación, se escondería probablemente la intención de eliminar un elemento refractario a la unificación religiosa, de signo arriano, operada por Constancio II en su recientemente adquirido dominio sobre el Occidente latino.

El docetismo hunde sus raíces en el más primitivo cristianismo. Su tesis fundamental era que el cuerpo de Jesús no era como el de un ser humano corriente¹¹² y que, por tanto, los sufrimientos a los que fue

du Psautier contenues dans le *Tractatus super psalmos* d'Hilaire de Poitiers”, *REAug* 36, 1990, pp. 67-70.

¹¹¹ Las posturas enfrentadas de D. H. Williams y P. Burns son un buen ejemplo de la falta de consenso sobre este asunto. Volveré sobre este particular más adelante.

¹¹² Existe una cierta polémica sobre esto en el NT: *Flp* 2, 6-11 y *Hb* 2, 14 rechazan esta teoría mientras que *1 Jn* 4, 2 y *2 Jn* 7 provocan la especulación doceta. La concepción de la doble naturaleza de Cristo (κατὰ σάρκα κατὰ πνεῦμα, *cfr.* *Rm* 1, 3 ss; *1 Tm* 3, 16; *1 P* 3, 18) será la que propicie una especulación cristológica más rica. En el *In Matt.* de

sometido no hicieron mella en Él. Desde un punto de vista doceta, la pasión se entendería como un proceso simbólico, fundamental para el plan redentor integrado en la segunda economía, en la salvación, objeto fundamental de la misión del *Lógos* en el mundo. Combatido desde fases muy tempranas, el docetismo hacía peligrar el valor salvífico de la encarnación¹¹³ y dejaba sin referente al testimonio del martirio¹¹⁴.

En su sugerente obra sobre el tratamiento del sufrimiento de Dios en el cristianismo antiguo¹¹⁵, P. Gavriyuk analiza el paso de la tesis subordinacionista, por la cual Cristo y no Dios fue quien sufrió en la cruz, al acervo teológico del arrianismo donde el Padre, eterno e impassible, ocupa un lugar superior al Hijo, creado y sometido al sufrimiento¹¹⁶. El arrianismo es, en este aspecto y en palabras de Gavriyuk, el tercer intento del destruir el misterio de la encarnación, tras los perpetrados por el docetismo y el sabelianismo¹¹⁷, pues, hasta la emergencia del nestorianismo, la ortodoxia nicena no tendrá rival más poderoso.

Hilario de Poitiers, al contrario que el emergente arrianismo que florecía en la Galia y haciéndose eco de la doctrina de Tertuliano reflejada en *De carne Christi y Aduersus Praxean*¹¹⁸, aboga por subrayar la divinidad de Cristo en las tesis donde se revela más humano, es

Hilario encontramos comentarios discordantes que nos llevan a pensar en una multiplicidad de influencias en la temprana doctrina de Hilario de Poitiers, quien recoge en exclusiva el legado latino de los siglos II y III.

¹¹³ Destaca el tratamiento del problema en la obra de Ireneo de Lyon contra los herejes. Véase A. Orbe, *Introducción a la teología de los siglos II y III*, Salamanca, 1988, pp. 724-792. Hipólito (*Refutatio*, 8) y Tertuliano (*Carn. res.*, 1) se afanaron por contrarrestar las tesis de Valentiniano y Marción al respecto. Nos interesa la obra del africano por su influjo en la obra de Hilario, según J. Doignon, *Hilaire de Poitiers avant l'exil*, pp. 360-379.

¹¹⁴ Como indica Ireneo de Lyon en *Adu. Haer.*, 3 18, 5, *omnia a Domino praedicta et secundum hoc conantur adsequi passionis Domini, passibilis martyres facti*, (“Que soportan todo lo que ha sido predicho por el señor y que se esfuerzan en ello de seguir la pasión del señor siendo testigos de aquél que se hizo pasible”).

¹¹⁵ P. Gavriyuk, *The Suffering of the Impassible God. The Dialectics of the Patristic Thought*, Oxford, 2004.

¹¹⁶ *Idem*, pp. 100 y 104.

¹¹⁷ *Idem*, p. 104.

¹¹⁸ Tert. *Car. Chr.*, 18, 6 y *Adu. Prax.*, 5, 7; 7, 3 y 27, 30.

decir, en su angustia y pasión, con el fin de demostrar a sus negadores que el estado de transfiguración permite a Cristo no sufrir penas y dolores humillantes para su condición divina al tiempo que hace que se cumplan en Él los designios que permitirán la consecución de sus objetivos salvíficos y económicos.

¿Fue el *Comentario a Mateo* de Hilario de Poitiers una de las causas de su condena en Béziers¹¹⁹? Aparentemente se trata de una obra inofensiva: un comentario al evangelio más popular en el que demuestra su bagaje cultural y donde comienza a vislumbrarse su originalidad como exégeta. Sin embargo, un detallado análisis de la obra y su puesta en relación con el turbulento contexto en que fue escrita revelan datos muy interesantes. Si bien es cierto que se trata de un simple comentario con fines, seguramente, de apoyo homilético, debemos prestar atención al mensaje principal: no hay salvación al margen de Jesucristo. La cristología es la piedra de toque de la obra, una cristología clásica, de fuerte influjo latino (tertuliano) que pone el acento en la divinidad de Hijo y su igualdad con respecto al Padre. En nuestra opinión, aquí encontramos el sutil aguijón del comentario que no es otra cosa que una comprometida profesión de fe en un medio hostil y arrianizante, profundamente subordinacionista.

Veamos con más detalle los pasajes polémicos del comentario, pues, en todos ellos, se combate la opinión de aquéllos que minimizan la divinidad de Cristo con diferentes propósitos¹²⁰. Resulta llamativa la

¹¹⁹ P. Burns, Hilary of Poitiers' Road to Béziers: Politics or Religion?" *JEChS*, 2, 1994, pp. 273-276; P. Smulders, Hilary of Poitiers' Preface to his *Opus Historicum*, Leiden, 1995, p. 93; C. Beckwith, "The Condemnation and Exile of Hilary of Poitiers at the Synod of Béziers (c.e. 356)" *JEChS*, 13, 2005, p. 223; A. Alba López, "*Exsulo autem non crimine sed factione*. El proceso contra Hilario de Poitiers y su manipulación política", en G. Bravo y R. González Salinero (eds.), *La corrupción en el mundo romano*, Madrid, 2008, pp. 279-288.

¹²⁰ Los pasajes analizados a continuación han supuesto un verdadero quebradero de cabeza para los principales estudiosos del *Comentario a Mateo* que han tratado de defender sus diferentes posturas sobre la obra a través de los mismos. Destacan las exposiciones de J. Doignon, quien conecta los textos con pasajes de diferentes obras tertulianas en *Hilaire de Poitiers avant l'exil*, pp. 360-379, y P. Burns quien en *The Christology in Hilary of Poitiers Commentary on Matthew*, pp. 18-20, trata de poner en relación estos pasajes con las diferentes tradiciones teológicas occidentales.

alusión a la creencia de que el sufrimiento de Cristo durante la Pasión restó “credibilidad divina” a su figura:

Este cambio de nombre hace entender que todas las obras de Cristo y todo su poder deben ser alabados como lo son los de Dios. En cambio, la estupidez de la impiedad de estos paganos y de sus lamentables errores son evidentes cuando llaman a Cristo “hombre”, por la humillación de la Pasión, en vez de atribuirle el nombre de Dios por sus poderes.¹²¹

El obispo de Poitiers continúa, argumentando en la misma línea, resaltando la negación de los poderes de Cristo aun cuando éstos se mostraron evidentes en diferentes contextos milagrosos y dándoles un origen maligno antes que celestial. Con la negación de la divinidad de Cristo, es Dios quien resulta ultrajado:

Mas, cuando Cristo es acusado de ejercer su poder en nombre de Belcebú, Dios es ultrajado en Cristo y, de esta manera, con el nombre de Belcebú, los fariseos, cuya ofensa es imperdonable, formulan una injuria contra Dios.¹²²

En este sentido, encontramos la reiteración de la misma tesis pero expresada de una forma que obliga a descartar la idea de una lucha dialéctica contra un subordinacionismo genérico. La introducción de la variable de la *substantia Patris* es ambigua en tanto que no tiene que tener relación obligatoria con las premisas nicenas si atendemos al modo en el que está expresada pero elocuente en sí misma por la oportunidad del contexto en el que se formula:

[...] no hay misericordia para aquéllos que niegan a Dios en Cristo.[...] Pues, qué cosa hay más imperdonable que negar a Cristo lo que

¹²¹ Hil. *In Matt.*, 8, 2, *Qua nominum conuersione intelligitur omnia opera Christi omnesque eius uirtutes ut Dei esse laudandas, quia piaculi gentes miserrimique erroris stultitiam demonstrat, quod eum ex humilitate passionis hominem potius numcupant quam ex uirtutibus Deum.*

¹²² *Idem*, 12, 15, *Sed cum per Beelzebub posse Christus arguitur, Deus blasphematur in Christo atque ita in Deum inexpiabilis conuincii contumelia per Phariseos in Beelzebub nomine comparatur.*

tiene de Dios y privarlo de la sustancia del Espíritu del Padre cuando cumple todas la obras del Espíritu de Dios [*Jn* 10. 25] [...] ¹²³.

La negación de la divinidad del Hijo (Cristo) y de su igualdad respecto al Padre respondería a una acción intencionada y consciente por parte de un grupo concreto que se ha visto, parece indicar Hilario, desbordado por su propia herejía:

Para el futuro denuncia, en cambio, la perversión completa de la fe por parte de aquéllos que, escamoteando al Señor la dignidad y la comunión de sustancia con el Padre, han llevado su actividad herética hasta el delirio. ¹²⁴

El tesón en la negación de la divinidad y perfecta igualdad del Hijo habrían provocado en Hilario una doble reacción, que se deduce de la lectura de su obra, consistente en la exposición y ponderación de las cualidades negadas al Hijo, hechas en ocasiones de un modo tan vehemente que parece eludir la faceta humana de Jesús. La ambigüedad de algunos pasajes del *In Matthaëum* y la referida vehemencia en la exposición habrían preparado la acusación de Hilario ante quienes bien pudieron obligarle a asistir al sínodo de 356 para dar cuenta de lo que parecían ser indicios de una vieja y conocida visión herética de Cristo.

El supuesto docetismo de Hilario debe ser contemplado, por tanto, a la luz de su *Commentarium in Matthaëum* y, sobre todo, a través de su exégesis de *Mt* 26, 36 y ss. ¹²⁵, donde el obispo se plantea hasta qué punto

¹²³ *Idem*, 12, 17, [...] *caret misericordia, si Deus negetur in Christo*[...] *Quid enim tam extra ueniat est, quam in Christo negare quod Deus sit, et consistentem in eo paterni Spiritus substantiam adimere: cum in Spiritu Dei opus omne consummet* [...]

¹²⁴ *Idem*, 12, 18, *In futurum uero omnem fidei peruersitatem coarguit, eorum scilicet, qui diuinitatem et communionem paternae substantiae Domino detraentes, in diuersa haereseos studia efferbuerant*, [...]

¹²⁵ Para un análisis en profundidad de este pasaje, *vid.* J. Warren Holleran, *The Synoptic Gethsemane. A Critical Study*, Roma, 1973, pp. 69-82 y E. R. Martínez, *The Gospel Accounts of the Death of Jesus. A Study of the Death Accounts Made in the Light of the New Testament Traditions, the Redaction, and the Theology of the Fourth Evangelists*, Roma, 2008, pp. 365ss.

sufrió y se entristeció Jesús en el Huerto de los Olivos. Hilario interpreta el pasaje de un modo alegórico¹²⁶:

Es opinión de algunos¹²⁷ que la angustia que sufre [Cristo] podría haber disminuido su divinidad y que el miedo por la Pasión inminente lo habría vencido desde el mismo momento en que dice: *Mi alma está triste hasta la muerte* [Mt 26, 38] y también: *Padre, si es posible, aparta de mí este cáliz* [Mt 26, 39] [...] Éstos indican que, debido a la flaqueza de la carne, la angustia se adhiere al Espíritu, como si en la Encarnación se hubiese contaminado esta sustancia incorruptible a causa de su propia debilidad y la Eternidad [Dios] hubiese asumido la naturaleza de la fragilidad¹²⁸.

La sensibilidad antiherética de Hilario le lleva a manifestar la idea de un sufrimiento sin dolor¹²⁹ y, por encima de todo, a denunciar a aquéllos que sostienen la creación *ex nihilo* del Hijo:

Mas este modo de pensar, que afirma que el miedo a la muerte afectó al hijo de Dios, es propio de aquéllos que afirman que Él no procede de la eternidad y que no ha recibido su ser de la infinitud de la sustancia del Padre, sino que ha sido creado de la nada por Aquél que ha creado todo. Así pues, habría sido creado de la nada, comenzaría a existir a raíz de su creación y tomaría consistencia con el paso del tiempo¹³⁰.

¹²⁶ Como he apuntado anteriormente, el uso de la alegoría y la exégesis tipológica en los escritos pre-exílicos parece obedecer a una influencia de la obra de exegetas que escribieron su obra en latín pero que tuvieron un sólido conocimiento de la obra origeniana, en lengua griega. Se han propuesto tradicionalmente a Victorino de Petovio y a Reticio de Autún como posibles influencias del obispo de Poitiers. La influencia de Orígenes es, por tanto, a lo sumo indirecta en lo que respecta a *In Matthaeum*.

¹²⁷ Vid. Tert. *Adv. Prax.*, 29. Cfr. J. Doignon, *Hilaire de Poitiers*, pp. 374-375.

¹²⁸ Hil. *In Matt.*, 31, 2, *Aliquorum ea opinio est, quod cadere propter se moestitudo in Deum potuerit, eumque futurae passionis metus fregerit: quia dixerit, Tristis est anima meus usque ad mortem; et illud, Pater si possibile est, transeat a me calix iste [...] Volunt enim ex infirmitate corporis aerumnat Spiritui adhaerere: ac si uirtutem illam incorruptae substantiae, imbecillitatis suae sorte assumptio carnis infecerit, et aeternitas naturam fragilitatis acceperit*. Se debe igualmente prestar especial atención al párrafo siguiente.

¹²⁹ Vid. C. Beckwith, "Suffering without Pain: The Scandal of Hilary of Poitiers' Christology" en P. Martens (ed.), *The Shadow of the Incarnation: Essays in Honor of Brian E. Daley*, Indiana, 2008, pp. 71-96.

¹³⁰ Hil. *In Matt.*, 31, *Sed eorum omnis hic sensus est, ut opinentur metum mortis in Dei filium incidisse quia dixerunt non de aeternitate esse prolatum neque de infinitate*

Hilario intenta eludir el dolor y la tristeza de Cristo por medio de una exégesis un tanto forzada gracias a la cual concluye afirmando que los temores y padecimientos que sufre Cristo no se referirían a su propia persona sino a la de los apóstoles¹³¹. Posteriormente, en su obra sobre la Trinidad, en la que encontramos una cristología más precisa, refinada y original respecto a sus influencias anteriores, Hilario abogará por la impasibilidad del *Lógos* y del cuerpo y el alma de Cristo¹³².

Pese a las evidentes referencias a la impasibilidad de Cristo que hallamos en estos textos, nos resulta imposible hablar de Hilario como doceta ya que, si se observa su obra en conjunto, resulta evidente que la motivación última del obispo de Poitiers no es, ni mucho menos, eliminar cualquier rasgo humano de la naturaleza de Cristo sino glorificar su divinidad frente a sus negadores, los arrianos. Por ello, en su comentario a la escena de Getsemaní, Hilario trata de matizar aquéllo que pueda parecer poco decoroso en Cristo evidenciando, en un sentido más extenso, que ni la pasión ni la muerte suponen para Él un sufrimiento angustioso. Posteriormente, en textos subsiguientes, su cristología se refina y se torna más compleja eliminando cualquier opinión que pudiera dar lugar a equívocos. De esta manera, encontramos en su celebrado *Tractatus super Psalmos* la siguiente afirmación que no deja ya lugar a dudas:

Para ofrecer un claro ejemplo de humildad humana, Él solicitó sufrir y sufrió todas las cosas que son propias de los hombres. Es por esto que pidió su salvación al Padre [...] para dar a entender que compartía nuestra naturaleza a través de las mismas exigencias de nuestra debilidad [...]¹³³.

paternae substantiae exstitisse, sed ex nullo per eum qui omnia creavit effectum, ut adsumptus ex nihilo sit et coeptus ex opere et confirmatus ex tempore.

¹³¹ *Ibid.*, 31, 4-7.

¹³² A. Grillmeier, *Cristo*, p. 637. Cfr. Hil. *Trin.*, 10, 23 (PL 10, 363A). Vid. D. Bertrand, "L'impassibilité du Christ selon Hilaire de Poitiers *De Trinitate* X" *Augustinianum* 35, 1995, pp. 349-357 ; M. Weedman, "Martyrdom and Docetism in Hilary of Poitiers' *De Trinitate*" *AugStu.* 30, 1999, pp. 21-41 y G. Lettieri, "Passione e/o impassibilità di Dio nella controversia ariana" en F. Taccone (cur.), *Croce e identità cristiana di Dio nei primi secoli*, Roma, 2009, pp. 37-57

¹³³ Hil. *Tract. Psalm.*, 53, *ut absolutissimum nobis humanae humilitatis esset exemplum, omnia, quae hominum sunt, et orauit et passus est. Et ex communi nostra*

Sin embargo, no hace falta justificar esta afirmación con pasajes de obras posteriores. En el propio *In Matthaeum*, Hilario previene a sus lectores:

De tal manera que es un don de Dios reconocer a Cristo como Dios en el Espíritu es, por el contrario, obra del demonio no reconocer a Cristo en el hombre. Es asimismo temerario afirmar tanto que no es un cuerpo al margen de su divinidad como que no es Dios al margen de su cuerpo¹³⁴.

Este pasaje es especialmente significativo y delicado. Elimina cualquier rastro de docetismo en el pensamiento de Hilario al reivindicar la necesaria humanidad de Cristo pero, al mismo tiempo, equilibra la aseveración poniendo de relieve, como hace a lo largo de toda su obra, la divinidad de Jesús¹³⁵. Hilario nos demuestra que era perfectamente consciente de que existía un problema que dividía doctrinalmente a dos grupos, caracterizados por él mismo como “católicos” y “herejes”, cuya divergencia se inicia en la negación, por parte de los últimos, de la unidad y comunión de las Personas:

En el lecho se hallan, pues, dos hombres que enseñan de igual manera el reposo de la Pasión del Señor, respecto al cual es única e idéntica la profesión de fe por parte de católicos y herejes pero, mientras que la verdad católica proclama la unidad de Padre e Hijo y su comunión *theoteta*¹³⁶, a la que

infirmirate salutem sibi est deprecatus a patre [...] et ut his omnibus non natura, sed ex adsumptione subiectus esse posset intellegi [...].

¹³⁴ Hil. *In Matt.*, 16, 9, *Vt Dei munus est Christum in Spiritu Deum nosse, ita diaboli opus est Christum in homine nescire. Atque eiusdem periculi res est uel corpus negare sine Deo uel Deum negare sine corpore.*

¹³⁵ Vid., M. Simonetti, “Note di cristologia pneumatika”, *Augustinianum* 12, 1972, pp. 44 y ss, esp. 46 n. 53, y L. Ladaria, *El espíritu Santo en S. Hilario de Poitiers*, Madrid, 1977, pp. 89 y ss.

¹³⁶ Este vocablo aparece dos veces en *In Matt.* (cfr. *In Matt.*, 16, 4) y es traducido por Hilario por *deitas*, conservando siempre ambas grafías. La inclusión de una voz griega dio pie a especulaciones de muy diverso sesgo acerca del conocimiento que Hilario tenía de la lengua griega antes de su exilio y, por tanto, si existió algún tipo de posibilidad de que hubiese leído a Orígenes antes de ir a Frigia. La crítica se ha puesto de acuerdo en afirmar que Hilario desconocía por completo el griego y que, probablemente, adquirió el conocimiento de esta palabra a partir de la lectura de algún léxico (M. Simonetti en “Note sul Commento a Matteo di Ilario di Poitiers”, *VetChr*, 1, 1964, p. 55, n. 52 opina que es

hemos llamado “divina”, la calumnia del hereje la combatirá en cambio con múltiples ultrajes¹³⁷.

El obispo de Poitiers condena en diversas ocasiones a lo largo de su comentario, numerosos axiomas de los arrianos sin explicitarlo. El último pasaje expuesto es particularmente pertinente ya que en él se contrapone la confesión ortodoxa de la unidad de Padre e Hijo a la jerarquización herética de las Personas. Por mucho que algunos autores se hayan esforzado en demostrar que no existe en el pictaviense ningún tipo de prevención contra el arrianismo en su *In Matthaeum*, son absolutamente insoslayables las condenas elevadas al subordinacionismo o, directamente, a la negación de la divinidad de Cristo que se dan a lo largo de la obra en cuestión. ¿Qué puede significar esto? Y sobre todo, ¿qué relación tienen estas condenas con el proceso de Béziers? Si resulta cierto que, tal y como apuntan Doignon y Williams, no hay alusión a los arrianos en la obra de Hilario, debemos preguntarnos, al menos, si alguien se pudo sentir aludido por estas denuncias y reproches tan explícitos.

Teniendo en cuenta que el rasgo característico del arrianismo, desde un punto de vista cristológico, es la negación (en otros casos, la minimización) de la divinidad del Hijo, no sorprende encontrar a un propugnador de dicha divinidad enjuiciado por arrianos. Entramos aquí

para Hilario un “neologismo”. Vid. J. Doignon, *Hilaire de Poitiers avant l'exil*, pp. 174 y 362). El asunto de Orígenes no está, paradójicamente, tan claro. Me inclino por afirmar que Hilario no conoció la obra de Orígenes antes de su exilio, que su pensamiento y método exegético es original (dada su adscripción latina) y que la influencia origeniana previa al exilio es ínfima e indirecta, pues la habría adquirido de la supuesta lectura del comentario a Mateo de Victorino de Petovio, hoy perdido (vid. CSEL 49), cfr. con la opinión de A. Bastit, “Conception du commentaire et tradition exégetique dans le *In Matthaeum* d'Origene et d'Hilaire de Poitiers”, en G. Dorival y A. Le Bolluec (eds.), *Origeniana Sexta*. Lovaina, 1995, pp. 675-692. En cuanto al griego, creo, no con total certeza, que en este estadio Hilario manejaría algún tecnicismo como el que nos ocupa y poco más.

¹³⁷ Hil. *In Matt.*, 26, 5, *Duo autem sunt in lecto eamdem passionis dominicae requiem praedicantes, circa quam et haereticorum et catholicorum eadem atque una confessio est. Sed quia unitatem Patris et Filii et communem eorum theotetam, quam deitatem nuncupamus, catholicorum ueritas praedicabit et eamdem rursum plurimis contumeliis haereticorum falsitas impugnavit [...]*

en un terreno espinoso. Ciertamente es que en todo el *Commentarium in Matthaeum* no se encuentra mención alguna del arrianismo o a los arrianos como tales, como indica el editor maurino de Hilario¹³⁸. P. Coustant insiste en la existencia de una evidente falta de precisión a la hora de hablar sobre las relaciones entre Padre e Hijo y rescata las palabras del pictaviense en *Syn.*, 91 para justificar sus carencias teológicas:

Tomo como testigo al Dios del cielo y de la tierra: yo, pese a no haber oído ninguna de las dos palabras [*homooúsios* y *homoioúsios*] las he tenido siempre presentes, del mismo modo he creído que era necesario que por *homooúsios* fuese entendido el *homoioúsios*, es decir, que nada puede ser igual a sí mismo por naturaleza si no es porque es de su misma naturaleza. Si bien es cierto que fui bautizado poco antes acceder a mi sede¹³⁹, en la que he permanecido poco tiempo, no escuché nada acerca de la existencia de un credo de Nicea hasta haber sido exiliado y sin embargo el Evangelio y los Apóstoles ya me habían hecho comprender el *homooúsios* y el *homoioúsios*¹⁴⁰.

Considero especialmente oportuno traducir el párrafo entero debido a que, en multitud de ocasiones, se ha hecho un uso parcial e interesado del mismo con objeto de llenar de descrédito la figura de Hilario de Poitiers (al menos, en su fase anterior a 356), a fin de forzar argumentos y conclusiones altamente hipotéticas¹⁴¹. Si bien es cierto que

¹³⁸ P. Coustant, *PL* 9, 914 D.

¹³⁹ No hay consenso en lo relativo al bautismo y ordenación de Hilario de Poitiers. J. Doignon, Ch. Kannengiesser y P. Burns, entre otros, se inclinan por 353, *vid.*, *Hilaire de Poitiers avant l'exil.*, pp. 166-168; *DSp.* VI, 469 y *The Christology in Hilary of Poitiers' Commentary on Matthew*, p. 14, respectivamente. C. Borchardt adelanta la fecha a 350, *Hilary of Poitiers' Role in the Arian Struggle*, La Haya, 1966, p. 17. No interesa tanto la fecha de acceso a la dignidad episcopal (si bien creo que dataría de 354, después del sínodo de Arlés) como la de composición del *In Matth.*, del que sólo se sabe que fue escrito durante su episcopado y que me aventuro a fechar en 354-355, pues creo que Béziers fue un correctivo aplicado a la doctrina recogida en la obra.

¹⁴⁰ Hil. *Syn.*, 91, *Testor Deum caeli atque terrae, me cum neutrum audissem, semper tamen utrumque sensisse, quod per homooúSION homoeusion oporteret intelligi: id est, nihil simile sibi secundum naturam esse posse, nisi quod esset ex eadem natura. Regeneratus pridem, et in episcopatu aliquantis per manens, fidem Nicaenam numquam exsulaturus audiui: sed mihi homooúsii et homoeúsii intelligentiam Euangelia et Apostoli intimaverunt.*

¹⁴¹ Existe una cierta querencia a descontextualizar el [...] *fidem Nicaenam numquam*

Hilario desconocía Nicea como tal, no se encontraba por ello alejado de la “ortodoxia”. Al contrario, en su obra previa al exilio y, por tanto, a su conocimiento atestiguado de Nicea, encontramos un uso solvente de la retórica de la *substantia*¹⁴², adquirido, obviamente, del estudio exhaustivo de las principales obras de Tertuliano, Novaciano y Cipriano, especialmente¹⁴³. A esto se debe unir, como ya ha indicado, por otra parte P. Burns¹⁴⁴, que el credo niceno, al ser un credo conciliar y no bautismal, estaba abocado a su postergación en Occidente. El credo romano¹⁴⁵ en vigor no se modificó ni se adaptó al tema de la consustancialidad, lo que explica que Julio de Roma admitiese en comunión a Marcelo de Ancira en 340. La escasez de obras y la temática de las poquísimas que se escribieron de la que hablábamos al principio de este trabajo no permitieron una difusión ni rápida ni estandarizada del credo por no ser éste el tema que decidieron abordar sus autores.

La propia irregularidad en la difusión del credo de Nicea se refleja de esta manera en el *Commentarium in Matthaeum* de Hilario donde conviven pasajes en los que parece que el obispo no haya oído hablar jamás del arrianismo con otros en los que el ataque parece bastante evidente. Esta dualidad, un tanto errática, del *In Matthaeum* dificulta aun más si cabe la ubicación del obispo de Poitiers en el conflicto niceno-arriano antes de su exilio. Como indica Coustant, el tratamiento de *In Matt.* 2, 6 y 16, 6 no se corresponde con el de *In Matt.* 31, 2-3, en tanto que Hilario comenta los primeros como si no supiese qué es el arrianismo mientras que el segundo parece indicar un conocimiento suficiente de la problemática cristológica planteada por dicha herejía alejandrina¹⁴⁶. A

nisi exsulaturus audiui, muy acusada en las obras de M. Meslin y D. H. Williams. Éste último niega cualquier tipo de prevención contra el arrianismo en la obra pre-exílica de Hilario, *vid.* “Defining Orthodoxy in Hilary of Poitiers’ *Commentarium in Matthaeum*”, p. 151 y ss.

¹⁴² *In Matt.*, 5, 15; 8, 8 [cfr. *Nov. Trin.*, 31]; 11, 12; 12, 17-18; 23, 8; 31, 2-3.

¹⁴³ *Vid.* P. Mattei, “De Novatien à Hilaire”, en D. Bertrand (dir.), *Dieu Trinité d’hier à demain avec Hilaire de Poitiers*, pp. 101-114.

¹⁴⁴ P. Burns, *The Christology of Hilary of Poitiers.*, p. 13, n. 20.

¹⁴⁵ *Vid.* J. N. D. Kelly, *Credos*, caps. 4 y 5.

¹⁴⁶ P. Coustant, 914D, *At in hoc commentario, ut alia mittamus, cap. 2, n. 6, Patris de Filio suo testimonium, imo praeclaram Petri confessionem, cap. 16, n. 6, sic attingit,*

esto hay que unir las reiteradas referencias a “enemigos” que hallamos en la obra hilariana. ¿Cómo es posible explicar esto? Personalmente, creo oportuno deshechar cualquier influencia del azar.

Los principales estudiosos de la figura pre-exílica de Hilario de Poitiers han ofrecido diferentes soluciones a este problema. P. Galtier indica que todo el conjunto de la obra es una refutación contra los arrianos¹⁴⁷. P. Smulders afina un poco más en su tesis doctoral, donde indica que existen a lo largo del *In Matthaeum* paralelos con los fragmentos de la *Thalia* de Arrio conservados por Atanasio de Alejandría en sus obras polémicas¹⁴⁸. C. Borchardt¹⁴⁹, Ch. Kannengiesser¹⁵⁰ y M. Simonetti¹⁵¹ opinan, asimismo, que es imposible negar la existencia de pasajes antiarrianos en el comentario de Hilario, aunque el primero advierte que, probablemente, el pictaviense no contemplase a los herejes como un peligro. Jean Doignon, en cambio, explica el fenómeno indicando la poderosa influencia ejercida por Tertuliano sobre el obispo pictaviense quien, haciéndose eco de los escritos del africano, combatiría, en esta obra que nos ocupa, errores ya expresados en las obras tertulianas y que, por tanto, sus oponentes no serían arrianos en sí¹⁵². Si bien es cierto que la influencia de Tertuliano en los primeros escritos del

quasi Arianos non cognovissent. Saltem de eorum argutiis nondum probe instructum eum fuisse manifeste apparet ex cap. 31, n. 3, ubi catholice quidem quantum ad sensum, quantum autem ad verba minus circumspecte scribit, Filium natum esse ex eo qui erat, et hoc in eo esse qui natus est, quod is ipse est penes quem erat antequam nasceretur; eandem scilicet aeternitatem esse et gignentis et geniti.

¹⁴⁷ P. Galtier, *Saint Hilaire de Poitiers. Le premier docteur de l'Église Latine*, París, 1960, pp. 22-23.

¹⁴⁸ P. Smulders, *La doctrine trinitaire de Saint Hilaire de Poitiers*. Roma, 1944, pp. 39-40. Cfr. Athan. *Or. c. Ar.*, I, 5-6.

¹⁴⁹ C. Borchardt, *Hilary of Poitiers' Role in the Arian Struggle*, pp. 16-17, reconoce el conocimiento de Hilario de la realidad arriana.

¹⁵⁰ Ch. Kannengiesser, *DSp.* VI, 466 y ss.

¹⁵¹ M. Simonetti, “Note sul commento a Matteo di Hilario di Poitiers”, pp. 35-64. Opina que Hilario se refiere en todo momento a los arrianos y que el hecho de no mencionarlos explícitamente se debe única y exclusivamente a particularidades del género polémico. Creemos que, siendo esta aseveración interesante, es preciso notar que no nos encontramos frente a una obra polémica.

¹⁵² J. Doignon, *Hilaire de Poitiers avant l'exil*, p. 364.

obispo es grande (luego sería sustituido por Orígenes), resulta difícil admitir una extrapolación literal de la problemática abordada por el africano a la realidad puntual de Hilario en el momento en que escribe el comentario¹⁵³.

Hilario replica a ciertos oponentes en varias ocasiones a lo largo de su obra¹⁵⁴. Nunca los nombra pero en sus exposiciones deja claro cuáles son los rasgos que los caracterizan. De entre todos ellos, llama poderosamente la atención el de la negación (o minimización) de la divinidad de Cristo, pues éste es común a todos los pasajes mencionados. Los herejes de los que nos habla Hilario no son herejes tópicos o genéricos¹⁵⁵, muy al contrario, se trata de un grupo caracterizado por negar la divinidad de Cristo, como hacen los arrianos. Por tanto, creo que sí existe una crítica más o menos explícita a una visión herética de la naturaleza de Cristo, muy similar al arrianismo, y es esta crítica la que le obligará a comparecer en Béziers en 356¹⁵⁶.

¹⁵³ No puedo admitir esta rígida afirmación, máxime teniendo en cuenta que los monarquianistas, en su celo monoteísta, unen a Padre e Hijo para garantizar la unidad divina mientras que los arrianos no sólo enfatizan la separación de estas dos Personas sino que, además, niegan o, cuanto menos, minimizan la divinidad de la segunda. M. Weedman, acercándose a la postura de Doignon, cree que los opositores de Hilario son simplemente modalistas, *The Trinitarian Theology of Hilary of Poitiers*, Leiden, 2008, pp. 25ss.

¹⁵⁴ Hil. *In Matt.*, 8, 2; 12, 15; 12, 17; 12, 18; 16, 9; 26, 5; 31, 2; 31, 3. J. Doignon, *Hilaire de Poitiers avant l'exil*, pp. 360-379 y P. Burns, *The Christology*, pp. 18-20, analizan estos textos, cada uno según su parecer: el primero pone en relación los pasajes hilarianos con otros tantos tertulianos mientras que el segundo enfatiza su contenido cristológico y afirma que Hilario toma de Tertuliano el modo de describir y refutar a los herejes. Considero que la influencia de Tertuliano sobre Hilario de Poitiers es grande pero que ésta se circunscribe a cuestiones estilísticas y doctrinales (como el uso de *prolatio* para describir la relación del Hijo con el Padre, *cfr.* Hil. *In Matt.*, 31, 3) y en ningún caso implica retomar las viejas batallas contra herejes concretos. D. H. Williams sigue la tesis de Doignon, "Defining Orthodoxy in Hilary of Poitiers' *Commentarium in Matthaeum*", pp.161, y añade a esto la idea del desconocimiento de Hilario de la generación eterna del Hijo.

¹⁵⁵ En opinión de D. H. Williams, "Defining Orthodoxy in Hilary of Poitiers' *Commentarium in Matthaeum*", *passim*, se tratarían de defensores de un subordinacionismo típico.

¹⁵⁶ Una vez más, D. H. Williams se muestra discordante. Indica que para dilucidar la entidad de estos negadores de la divinidad de Cristo habría que atender a las actas del llamado "falso sínodo" de Colonia y al proceso contra Euftratas (346-7). El autor opina que

A esto es necesario añadir que, si se admiten los tres primeros libros del *De Trinitate* como pre-exílicos, el tercero de ellos contiene un *excursus* cristológico donde, partiendo de un análisis dogmático¹⁵⁷ de Jn 14, 11 y 17, 1-6¹⁵⁸, rebate las principales concepciones arrianas respecto al Hijo de un modo tan elocuente que resulta imposible negar la ignorancia del pictaviense respecto de la doctrina arriana¹⁵⁹.

Hay que advertir que, además de los numerosos indicios teológicos que ofrece el caso de Hilario, existen hechos históricos, acaecidos con escasa anterioridad a su proceso, de los que el obispo se hace eco. Es preciso recordar que el llamado *Opus Historicum* de Hilario no es sino lo que se nos ha conservado de su propia defensa y que esto la convierte en una fuente de gran relevancia en lo que a estos asuntos respecta¹⁶⁰. El propio obispo evidencia su conocimiento de lo acaecido en los polémicos sínodos anteriores al relatar la experiencia de Paulino de Tréveris en Arlés¹⁶¹:

Así pues, empezaré desde acontecimientos de lo más reciente, es decir, desde el momento en que mi hermano y colega Paulino, obispo de Tréveris no se implicó en Arlés en su ruina e hipocresía. Expondré la clase de decisión que se tomó, decisión que se negó a asumir por lo que fue juzgado indigno de la Iglesia por los obispos y digno del exilio por el soberano¹⁶².

estas afirmaciones hilarianas deben contemplarse a la luz de la condena de la blasfemia contra el Espíritu Santo recogida en Mt 12, 17. *Vid.* “Defining Orthodoxy in Hilary of Poitiers’ *Commentarium in Matthaeum*”, pp. 163-165.

¹⁵⁷ Así lo califica Ch. Kannengiesser en su *Handbook of Patristic Exegesis*. Brill, Leiden, 2003, vol.2, p. 1000.

¹⁵⁸ Hil. *Trin.*, 3, *passim*, esp. 13 y ss.

¹⁵⁹ Es posible, sin embargo, que se hayan podido dar retoques y reescrituras posteriores.

¹⁶⁰ Nótese que el primer libro de la obra conocida como *Aduersus Valentem & Vrsacium* data de 356, *vid.* L. Wickham, *op. cit.*, p. xxiv.

¹⁶¹ El obispo de Tréveris fue condenado al exilio por negarse a aceptar el edicto de Arlés y condenar a Atanasio, quien había visitado la sede que ocupaba Paulino en época de su predecesor Maximino. El caso de Paulino supone el punto de partida de la defensa de Hilario ante el sínodo, *Coll. ant. Par.*, B I, 7.

¹⁶² Hil. *Coll. ant. Par.*, B I, 6, *Incipiam igitur ab his, quae proxime gesta sunt, id est ex eo tempore, quo primum in Arelatensi oppido frater et comminister meus Paulinus, ecclesiae Triuerorum episcopus, eorum se perditioni simulationique non miscuit. Et qualis*

Se hace nuevamente necesario insistir en la faceta episcopal de Hilario para explicar el desarrollo de los acontecimientos debido a que, si Hilario estaba administrando libremente su magisterio episcopal por su área de acción, resulta evidente que cualquier doctrina o actitud que no fuese del agrado del tribunal reunido en el sínodo de Béziers para juzgarle, debió de llegar a los oídos de los interesados o, dicho con otras palabras, el contenido del *In Matthaëum*, contrario a todas luces al nuevo orden que se pretendía imponer en la Galia, provocó su comparecencia en Béziers y se tuvo constancia de él a través de su difusión por los canales inherentes a las responsabilidades episcopales del propio Hilario¹⁶³. La escasez de datos en torno al ejercicio episcopal de Hilario previo al 356 nos impide reconstruir cualquier tipo de argumento fiable¹⁶⁴. No obstante, ciertas omisiones y elocuentes ausencias nos ayudan a establecer una serie de situaciones que, si bien no dejan de ser hipotéticas, no resultan por ello menos coherentes. Como obispo titular de una sede de la provincia de Aquitania, Hilario tuvo que ser, necesariamente, convocado al sínodo de Arlés de 353/4 si hubiese sido obispo en ese año. Todo apunta a que el pictaviense no estuvo en dicha cita, pues no existe testimonio alguno de su presencia allí.

Por tanto, considero que la ordenación episcopal de Hilario tuvo que ser, necesariamente, en fechas inmediatamente posteriores al sínodo de Arlés de 353-354, debido a que, al tratarse éste de una reunión gala, Hilario tendría que haber suscrito la condena de Atanasio, cosa que nunca

fuit illa sententia, exponam, a qua referens uoluntatem indignus ecclesiae ab episcopis, dignus exilio a rege est iudicatus. Cfr. In Const., 2 y 11, muy posteriores ya a los acontecimientos.

¹⁶³ Vid. C. Mohrmann, "Predicare-tractare-sermo. Essai sur la terminologie de la prédication paléochrétienne", en C. Mohrmann (ed.), *Étude sur le latin des chrétiens*, vol. 2, Roma, 1961, pp. 63-72; G. Orlandoni, "La predicazione omiletica. Analisi sociologico del processo di comunicazione", *Lateranum* 43, 1977, pp. 175-187; A. Quacquarelli, "Fondamenti della retorica classica e cristiana", *VetChr* 25, 1988, pp. 127-134; R. MacMullen, "The Preacher Audience", *JThS* 40, 1989, pp. 503-511; M. Banniard, *Viva voce, Communication écrite et communication orale du IV^e au IX^e siècle en l'Occident latin*, París, 1992, pp. 2-11.

¹⁶⁴ A. Rouet, actual sucesor de Hilario de Poitiers, ha tratado de rastrear esta faceta hilariana en "Le rôle doctrinal de l'évêque dans la cité", en D. Bertrand (dir.), *Dieu Trinité d'hier à demain avec Hilaire de Poitiers*, pp. 419-431.

hizo, pues es sabido que el único que no lo hizo fue Paulino de Tréveris. Plantear hipótesis acerca de una firma de Hilario en dicho sínodo no sería muy razonable en tanto que encontramos diversos testimonios de apoyo a Paulino a lo largo de su obra y no sería muy lógico alabar a alguien que ha tenido un gesto que no se ha secundado. Especular sobre la cobardía o hesitación doctrinal de Hilario al respecto está fuera de lugar debido a que, como ya hemos dicho, ni siquiera se halla en la relación de obispos asistentes¹⁶⁵. Lo que sí podría haberse originado aquí sería un incipiente rechazo a la actividad de Saturnino de Arlés, ya que el concilio arelatense es el inicio, tanto de la adscripción de la Galia a la postura arrianizante promovida por el mencionado obispo en connivencia con los ilíricos, como de la disidencia de unos pocos obispos, como el propio Paulino, primero, Hilario y Rodanio de Tolosa¹⁶⁶.

Lo cierto es que, tras la capitulación de la Galia en Arlés, Liberio de Roma queda en un aprieto del que trata de salir en Milán. Sin embargo, sus legatarios fueron condenados al exilio y él mismo secundaría este destino poco después. Parecía que los partidarios de Atanasio estaban tocando fondo. Las medidas represivas contra todo aquel que secundase al patriarca o al credo de Nicea se endurecen extraordinariamente aplicándose con más rigor y de un modo más expeditivo. Es en este contexto en el que debemos encuadrar el sínodo de Béziers y verlo como un instrumento del poder, encargado de depurar fidelidades y de homogeneizar, de esta manera, al conjunto de obispos de una u otra provincia con el fin de lograr la unificación religiosa que perseguía Constancio II para su Imperio.

¹⁶⁵ Vid., P. Smulders, *Hilary of Poitiers' Preface to his Opus Historicum*, pp. 109-112.

¹⁶⁶ Sobre Rodanio de Tolosa, vid. el completo artículo de H. Crouzel, "Un résistant toulousain à la politique pro-arienne de l'empereur Constance II: l'évêque Rhodanius", *BLE* 77, 1976, pp. 173-190. El juicio de Sulpicio Severo sobre el obispo de Tolosa es concluyente pues destaca la debilidad y la falta de aplomo del mismo, si bien termina por sobreponerse a esto y seguir el ejemplo de Hilario, vid. *Chr.*, 2; 39, 7: *Rhodanium quoque tolosanum antistitem, qui natura lenius non tam suis uiribus quam Hilarii societate non cesserat Arrianis [...]* ("De igual manera Rodanio, obispo de Tolosa, quien era por naturaleza de carácter más suave, resistió a los arrianos no tanto por sus fuerzas como por su amistad con Hilario [...]").

Pese a estas consideraciones, no debemos olvidar que Hilario es “fruto” de Béziers, no de Arlés o de Milán. No acudió al concilio de Milán de 355, pues su nombre no aparece en la lista de obispos que se conserva¹⁶⁷ y ni en su obra ni en la de sus contemporáneos se encuentra referencia alguna a su presencia en Milán. Si bien esto no aporta nada nuevo, sirve para cuestionarse si Hilario no compareció en Milán porque no fue convocado o porque no era obispo en esas fechas. Abogo por la primera hipótesis por los siguientes motivos: en primer lugar, el espacio que media entre Milán y Béziers no llega al año. Sería precipitado afirmar que en tan exiguo periodo de tiempo, Hilario fue bautizado y consagrado, redactó su *In Matthaeum* y los tres primeros libros del *De Trinitate* y tuvo la suerte de ser elegido obispo en lugar de cualquier candidato adicto al “nuevo orden” constanciano. Parece poco probable. A esto hay que unir que tanto sus biógrafos como la crítica actual están de acuerdo en afirmar que la consagración de Hilario tuvo lugar en un lapso de tiempo entre 350 y 353/4. En segundo lugar, sobre la hipótesis de la no convocatoria, existen diversos puntos sobre los que conviene arrojar algo de luz. Si bien es cierto que tanto Sócrates como Sozomeno concuerdan en decir que se presentaron unos trescientos obispos occidentales, la nómina conservada habla de unos treinta¹⁶⁸.

En esta muestra encontramos obispos de muy diversa procedencia, entre ellos, algún galo. Sin embargo, sabemos por una serie de cartas dirigidas a Eusebio de Vercelli¹⁶⁹ que el concilio se reservaba convocar a

¹⁶⁷ Vid. P. Smulders, *Hilary of Poitiers' Preface to his Opus Historicum*, pp. 109-112. Cfr. Soc. Hist. Eccl., 2, 36, [...] ὑπὲρ τοὺς τριακοσίους [...] y Soz. Hist. Eccl., 4, 9, [...] πλείους ἢ τριακόσιοι συνελέγησαν, si bien es cierto que Sócrates omite a Lucifer de Cagliari, Sozomeno incluye a Rodanio de Tolosa y ambos sitúan a Paulino de Tréveris en Milán al igual que Theod. Hist. Eccl., 2, 12.

¹⁶⁸ Soc. Hist. eccl., 2, 26 y Soz. Hist. eccl., 4, 9

¹⁶⁹ En V. Bulhardt, *Eusebii Vercellenis episcopi quae supersunt, cum Appendice II A, Epistulae III ad Eusebium ex Concilio Mediolanensi; II B, Epistulae IV ad Eusebium a Liberio Papa datae*, CCL 9, Turnhout, 1957. La carta enviada por el concilio en pp. 119-120 y la enviada por el emperador en 120-121. V. Saxer, “Fonti storiche per la biografia di Eusebio”, en E. dal Covolo, R. Uglione y G. M. Vian, *Eusebio de Vercelli e il suo tempo*, Roma, 1997, pp. 123-125 y M. Simonetti, “Eusebio nella controversia ariana”, pp. 155-159.

los obispos que considerase oportunos. Hilario, por tanto, no compareció en Milán no porque no fuese obispo sino porque no fue invitado y esta falta de participación puede deberse a lo poco relevante de su diócesis o, simplemente, a su lejanía (no sólo física) con el teatro de operaciones. En cualquier caso, la intensa labor sinódica que se da tras Milán revela un consenso por parte del episcopado arriano, muy preocupado por depurar fidelidades en todo el sector recientemente ligado al poder de Constancio. Es por esto que entendemos Béziers como parte del proyecto de homogeneización religiosa deseado por el emperador y a los obispos arrianos como sus asistentes en dicho proyecto¹⁷⁰.

Saturnino de Arlés es, por las iniciativas que lleva a cabo, quien parece estar encargado del área gala. Asistido por los obispos ilíricos, llevaría a cabo la sustitución de los obispos menos dispuestos a transigir con la nueva situación distribuyendo diferentes penas conducentes a retirarlos de la vida pública. Arlés había abierto la veda en la Galia y Milán supuso el espaldarazo definitivo a los nuevos intereses creados. Faltaba tan solo depurar los focos de disidencia que no habían sido eliminados en Arlés por escrúpulos o por el simple hecho de que el obispo represaliado en cuestión no hubiese adquirido en aquel tiempo la dignidad que ahora ostentaba. El caso de Hilario de Poitiers encaja en este planteamiento.

La actividad represiva fue extraordinariamente dura. Hilario indica con detalle la virulencia de la actuación imperial y el movimiento de funcionarios a lo largo del territorio, cuyo fin no era otro que eliminar cualquier tipo de disidencia episcopal. El propio obispo indica que él ni siquiera fue juzgado por no haber condenado a Atanasio, cosa que evidentemente no aprobaba, sino por problemas mucho más graves¹⁷¹. Veamos, seguidamente, en qué pudieron consistir los cargos imputados a Hilario así como el desarrollo del juicio y sus consecuencias.

¹⁷⁰ En este sentido, es posible entender *CTh* 16, 2, 12 como un instrumento represor que posibilitase la realización de juicios eclesiásticos a los obispos que se pretendiese deponer o alejar de sus legítimas sedes. Se volverá inmediatamente sobre este problema. *Vid.* A. Alba Lopez, “*Exsulo non crimine sed factione*”, pp. 288-289.

¹⁷¹ *Hil. Coll. ant. Par.*, B 1, 4-5.

El grupo de obispos reunidos en Béziers en la primavera de 356 ha sido caracterizado tradicionalmente con el apelativo de “sínodo”. Si bien es cierto que esta denominación es en todo punto adecuada y ajustada a la realidad, veremos cómo adquiere rasgos de un auténtico tribunal según se vayan desarrollando y encadenando los acontecimientos que vamos a tratar. Por esto, habrá de afrontarse el problema como si de un proceso judicial se tratase, pues entendemos que fue así como se planteó. Ha de advertirse, igualmente, que dicho proceso se hallaba corrompido desde sus propios inicios y que el desarrollo del juicio está jalonado por actuaciones fraudulentas de todo tipo entre las que destaca el cohecho y la prevaricación de los jueces.

Poco después de Milán¹⁷², se promulgó una ley que ilumina el proceso de Béziers, *CTh.*, XVI, 2, 12¹⁷³, cuya oportunidad resulta elocuente.

Nuestra Piedad prohíbe con (esta) ley que los obispos sean llevados a juicio debido a que consideramos que les será beneficiosa la impunidad ya que los ánimos exaltados no tienen libre capacidad para juzgarlos. Si se produce, por caso, una querella, conviene que sea valorada preferentemente por otros obispos para que se les dé audiencia cómoda y oportuna a las partes (litigantes) para su interrogatorio.

¹⁷² Ley general, dada el 23 de septiembre de 355 y recibida el 7 de octubre del mismo año. *Vid.*, A. Barzanò, *Il Cristianesimo nelle leggi di Roma Imperiale*. Torino, 1996, pp. 197-198.

¹⁷³ *CTh.*, 16, 2, 12, *Mansuetudinis nostrae lege prohibemus in iudiciis episcopos accusari, ne dum ad futura ipsorum beneficio impunitas aestimatur, libera sit ad arguendos eos animis furialibus copia. Si quid est igitur querellarum, quod quispiam defert, apud alios potissimum episcopos conuenit explorari, ut opportuna atque commoda cunctorum questionibus audientia commodetur. Interpretatio: Specialiter prohibetur, ne quid audeat apud iudices publicos episcopum accusare, sed in episcoporum audientiam perferre non differat, quidquid sibi pro qualitate negotii putat posse competere, ut in episcoporum aliorum iudicio, quae adserit contra episcopum, debeant definiri. Vid.*, J. Doignon, *Hilaire de Poitiers avant l'exil.*, pp. 465-468; K. M. Girardet, “Constance II, Athanase et l'édit d'Arles”, pp. 83 ss; P. Smulders, *Hilary of Poitiers' Preface to his Opus Historicum*, pp. 93 ss y G. L. Falchi, “La diffusione della legislazione imperiale ecclesiastica nei secoli IV e V” en Gaudemet, J., Siniscalco P. y Falchi, G. L. (eds.), *Legislazione imperiale e religione nel IV secolo*, Roma, 2000, pp. 151-152.

No debemos ver esto como una magnánima concesión del emperador a los obispos en pos de otorgar a estos últimos una independencia respecto del poder imperial o una relativa libertad de movimientos pues, lejos de esto, Béziers parece haber sido el banco de pruebas de la nueva ley donde Saturnino de Arlés y sus colegas actúan como jueces condenando a sus semejantes¹⁷⁴.

No se puede negar la astucia de la trama: obispos enfrentados por su divergencia doctrinal se devoran entre sí, iniciando una dinámica de sínodos-juicio donde toda oposición es barrida brutalmente a través del establecimiento de penas de exilio, la deposición de los legítimos titulares de los episcopados y su sustitución por adictos al régimen¹⁷⁵. De esta manera, una ley otorgada para garantizar la inmunidad del obispo se transforma en una herramienta para convertir las reuniones sinodales en tribunales ordinarios infectados de cohecho y prevaricación, como ocurrirá en Béziers. Hilario de Poitiers no tarda en darse cuenta de la maniobra fraudulenta:

[...] puesto que aunque lo que se dispuso en Béziers podía mostrar que los acontecimientos ocurrieron de otra manera de la que se había supuesto, aún así decidí mostrar el asunto en este volumen partiendo de una causa mayor, puesto que se me estaba acusando apresuradamente: la corrupción del evangelio, la perversión de la fe y la profesión hipócrita y blasfema del nombre de Cristo. En aquella discusión todo estaba necesariamente apresurado, desordenado y confuso en exceso, ya que con cuanto más cuidado trataba de hacerme oír, con mayor celo estos hombres se resistían a escucharme¹⁷⁶.

¹⁷⁴ Nótese cuidadosamente que este fenómeno no tiene nada que ver con las polémicas *audientiae episcopalis*, en las que se otorgaba autoridad legal a un obispo para llevar casos civiles como *iudex*. Vid. G. Lamoreaux, "Episcopal Courts in Late Antiquity" *JEChS* 3, 1995, pp. 143-167; N. E. Lenski, "Evidence for the Audientia episcopalis in the New Letters of Augustine" en R.W. Mathisen (ed), *Law, Society, and Authority in Late Antiquity*. Oxford, pp.83ss.

¹⁷⁵ A lo que debemos unir la dureza de las penas y la violencia ejercida sobre los condenados. Vid. A. Alba López, "Oposición y exilio", pp. 252-256.

¹⁷⁶ Hil. *Coll. ant. Par.*, B 1, 5: *Quamquam enim ex his, quibusque in terris [quae Biterris] gesta sint [sunt], cognosci potuerit longe aliud agi, quam existimabatur, tamen propensiore cura rem omnem hoc uolumine placuit exponere. Raptim enim tunc haec per nos ingerebantur, corruptio euangeliorum, deprauatio fidei et simulata Christi nominis blasphema confessio. Et necesse fuit in eo sermone omnia esse praepropera, inconposita, confusa, quia, quanto nos in pensiore cura audientiam quaereremus, tanto illi pertinacior*

Nos encontramos ante uno de los textos más reveladores que nos ha transmitido Hilario de Poitiers sobre el proceso. En él, el obispo se muestra contundente respecto al juicio al mostrar el verdadero propósito del mismo, que no era otro que elevar una acusación contra él y proceder a su condena, posteriormente. La imagen de Béziers como una suerte de *pandemonium* en la que la confusión reinante se utiliza como arma y disfraz es recurrente en la obra polémica del pictaviense. Su obra histórica ha de ser entendida, en este contexto, como la materialización de su defensa, máxime cuando consta, gracias a su propio testimonio, que se le negó toda posibilidad de defensa. Desde el mismo año de su exilio hasta su retorno, el obispo se cuidó mucho de dejar por escrito el desarrollo de los acontecimientos, su defensa y las lesivas consecuencias de su exilio¹⁷⁷.

Volviendo al desarrollo del proceso, esta anomalía legal, la negación del derecho de defensa, se une a la idea anterior que hacía de Hilario un acusado obligado a comparecer a juicio, nos pone sobre la pista de que en Béziers la sentencia estaba ya dictada con anterioridad a la reunión de los obispos. Este testimonio hilariano lleva a cuestionarse acerca, no sólo de la naturaleza del sínodo de Béziers, sino sobre los motivos que impulsaron la reunión de esos obispos. ¿Acataban, acaso, las exigencias de una autoridad superior?, ¿Hubo cohecho y/o prevaricación?, ¿Fue Hilario condenado previamente por delitos que no cometió?

La nueva ley facilita que se dé la ejecución de graves penas a través de juicios sumarísimos, de esta forma, la disidencia era eliminada al mismo tiempo que se daba al proceso un aspecto de legalidad que, a todas luces, no tenía. En la aplicación de esta burda patina es donde radica la diferencia y el interés del problema pues hasta el poder más opresivo y totalitario encuentra la necesidad de disfrazar sus acciones bajo un manto de licitud. La forma adquiere relevancia, máxime cuando

studio audientiae contrairant. Sigo las correcciones de P. Smulders al texto maurino, entre corchetes.

¹⁷⁷ Es su obra histórica o *Adversus Valentem & Vrsacium*.

se trata de despojar y condenar a un obispo en un contexto de supuesta unificación religiosa. Detengámonos en las peculiaridades del proceso.

La explicación clásica del exilio de Hilario indica que había sido condenado y depuesto por no haber querido adscribirse a la condena de Atanasio suscrita en Arlés y Milán. En el esfuerzo por dilucidar cuáles fueron las causas reales, se han impuesto dos versiones, pues la tercera, que enarbolaba una supuesta falta de índole moral cometida por el obispo, no es digna, tal y como ha quedado demostrado¹⁷⁸, de ningún crédito. Posibles causas de tipo político o de tipo religioso serían las subyacentes en el proceso de Béziers.

Muchos han sido los que han abogado por las causas políticas, hipótesis inaugurada por el editor de la obra histórica de Hilario, A. Feder¹⁷⁹, seguida por H. Chadwick¹⁸⁰ y recogida hace un par de décadas por H. C. Brennecke en cuyo estudio sobre Hilario se pone el acento en la situación política y militar de la Galia a mediados de la década central del siglo IV, rechazando el protagonismo de cualquier motivo religioso en la condena del pictaviense en pos de posibles actividades subversivas¹⁸¹. Por otra parte, existe igualmente un buen número de estudiosos que se ha inclinado por dar al problema de Béziers un sesgo religioso, si bien es cierto que existe asimismo quien ha decidido muy acertadamente equilibrar ambas opciones pues no son, en verdad, incompatibles¹⁸².

Pienso que la condena se debe a motivos puramente teológicos, y creo que éstos no son exactamente los mismos que condujeron al exilio a los partidarios de Atanasio de Alejandría. El exilio de Hilario de Poitiers es distinto en todo punto, tanto por sus circunstancias, como por su

¹⁷⁸ Véase la explicación de P. Burns, "Hilary of Poitiers' Road to Béziers: Politics or Religion?", pp. 273-275, al respecto.

¹⁷⁹ A. Feder, *S. Hilarii Episcopi Pictaviensis Opera. Pars quarta. CSEL 65*, Viena, 1916, *Praefatio* II, pp. xx-lxix.

¹⁸⁰ H. Chadwick, "Hilarius von Poitiers", p. 317.

¹⁸¹ H. C. Brennecke, *Hilarius von Poitiers*, p. 210ss., especialmente, 223ss. (Béziers).

¹⁸² Es el caso de C. Beckwith, "The Condemnation and Exile of Hilary of Poitiers at the Synod of Béziers (356 C.E.)", pp. 21-38, el más lúcido, en mi opinión, de todos quienes han abordado el problema.

duración, ubicación, trato, comportamiento, relaciones con sus colegas, término y reinserción en la vida pública. Asimismo, no se puede olvidar un punto crucial sobre el que me he propuesto incidir especialmente: la represión de la doctrina contenida en una obra. M. Simonetti indicaba el papel desempeñado por el *Liber I ad Constantium* cuya redacción fue seguida por la ruptura de la comunión del pictaviense con los obispos arrianos Saturnino, Valente y Ursacio por la que debió de rendir cuentas en Béziers¹⁸³, sin embargo, yo considero que la obra en cuestión es el *Commentarium in Matthaeum*¹⁸⁴. En cualquier caso, y como he indicado en reiteradas ocasiones, lo que parece claro es que ni Béziers fue una reunión sinodal fortuita y ordinaria, ni Hilario fue juzgado y condenado por causas justas y objetivas. Su caso, como el de Liberio de Roma responde a una oleada de represión y violencia iniciada en 355 tras el concilio de Milán y cuyo empeño no es otro que el de eliminar cualquier tipo de contestación al gobierno totalitario de Constancio II en Occidente, bien sea enarbolando la defensa de Atanasio o defendiendo la divinidad de Cristo frente a aquéllos que contemplan únicamente su faceta humana.

Volviendo al exilio del obispo de Poitiers, la clave del problema la revela la lectura detallada de sus textos referentes a su exilio. Numerosos estudiosos del problema han hecho hincapié en este punto con diversos resultados. En un artículo reciente, C. Beckwith indica que Hilario de Poitiers fue condenado por confesar su fe y por rechazar el modelo subordinacionista y antinicensino propuesto en Béziers¹⁸⁵. Si bien concuerdo con este autor en sus consideraciones y conclusiones, considero que parece pertinente ampliar algunas cuestiones relacionadas con el ejercicio del episcopado por parte de Hilario antes de su exilio y resaltar la faceta confesional de Hilario a raíz de su condena¹⁸⁶, pues encuentro que son

¹⁸³ M. Simonetti, *La crisi*, pp. 220-221. El ejemplo de Hilario fue secundado, posteriormente, por sus colegas galos según refleja en *Syn.*, 2.

¹⁸⁴ De ahí, el largo análisis que he propuesto anteriormente sobre el *Commentarium in Matthaeum*.

¹⁸⁵ C. Beckwith, "The Condemnation and Exile of Hilary of Poitiers", p. 37

¹⁸⁶ En su obra póstuma, *Hilaire de Poitiers. Disciple et témoin de la vérité (356-367)*, Paris, 2005, Jean Doignon estudió con detalle, entre otros asuntos, la figura del obispo en su faceta de confesor (muy apreciada por Jerónimo) y la visión que él mismo

dos puntos inexcusables para entender las causas de su exilio. Para el tratamiento de los textos, seguiré la misma metodología empleada por X. Morales en su obra *La théologie trinitaire d'Athanase d'Alexandrie*¹⁸⁷, consistente en dar prioridad a la lectura y análisis de las obras del sujeto de estudio frente a los testimonios contemporáneos y estudios de referencia. Además, tal y como sugiere este autor, pondré en relación con el contexto preciso cada palabra o pasaje oscuro que hallemos en sus textos con intención de precisar su significado en cada caso y, seguidamente, se insertarán dichos textos analizados en la polémica abordada a fin de realizar una lectura contextualizada de los mismos¹⁸⁸.

La investigación de los mecanismos que se concretaron en el juicio y la condena de Hilario de Poitiers es compleja y requiere para su progreso la puesta en común de sus causas con sus consecuencias. Esta aseveración, en apariencia obvia, pretende advertir sobre la dificultad a la hora de poner en relación, precisamente, causas y consecuencias, ya que, como veremos, dicha relación no es, en absoluto, evidente. Por esto, encuentro necesario el tratamiento conjunto de diversos textos hilarianos redactados en distintos momentos del exilio en los que hallamos trazas de las razones últimas que motivaron el mismo. A modo de piezas, estos textos, convenientemente ordenados y analizados, terminarán por recomponer la escena deseada. Por otra parte, es obligado advertir que era éste, precisamente, el método empleado por el obispo de Poitiers en su obra histórica¹⁸⁹.

tenía del exilio al que había sido relegado. Vid. “L. Padovese, “Ministero episcopale e “memoria” nel pensiero d’Ilario di Poitiers”, en E. Romero Pose, (ed.), *Pléroma. Miscelánea en homenaje al P. Antonio Orbe*, Santiago de Compostela, 1990, pp. 461-464.

¹⁸⁷ X. Morales, *La théologie trinitaire d'Athanase d'Alexandrie*, pp. 12-15.

¹⁸⁸ *Ibid.*, pp. 12 y ss.

¹⁸⁹ Hil. *Coll. ant. Par.*, B I, 7, *Omnia enim sunt et separanda temporibus et distinguenda iudiciis et secedenda personis et uerborum diiudicata uirtutibus, ne forte tot epistulis, tot synodis tunc frequenter ingestis pernicioso ante finem fastidio expleatur.* (“Todos los asuntos están todos separados en sus fechas y diferenciados en sus juicios. Las diferentes personas involucradas en ellos deberían ser resaltadas, así como los diversos significados de las palabras utilizadas para que el lector no termine completamente asqueado antes del final debido a la abundancia de la correspondencia y la rápida sucesión de sínodos.”), principio ya enunciado, con sus particularidades, en *In Matt.*, 14, 6. El rigor

En una larga carta dirigida a sus colegas galos, donde pretende explicar la fe de los orientales, Hilario nos revela parte de los motivos de su exilio así como los movimientos de los obispos frente a las últimas iniciativas del poder y sus adictos. Al mismo tiempo, existen ciertos puntos que no hacen sino generar abundantes interrogantes:

[...] me he alegrado en el Señor por el hecho de que hayáis resistido incontaminados e íntegros frente a cualquier contagio producido por la detestable herejía y que seáis copartícipes de mi exilio, al que Saturnino [de Arlés], temiendo su propia conciencia, e influyendo al emperador, me había relegado. Le habéis negado la comunión y habéis permanecido unidos a mí en fe y espíritu. La herética profesión de fe, recientemente enviada de la ciudad de Sirmio, no sólo no ha sido acogida por vosotros sino que, tan pronto os fue comunicada, la rechazasteis [...] ¡Oh, ilesa e imperturbable constancia de fiera voluntad! Ha permanecido y permanece inocente, pura y religiosa después de la profesión de fe del sínodo de Béziers en el que denuncié a los responsables de la introducción de esta herejía en alguno de vosotros¹⁹⁰.

En este texto observamos varias afirmaciones importantes. En primer lugar, Hilario indica que Saturnino es el auténtico autor de sus desgracias. Quizá temiendo una posible rivalidad o por suspicacias doctrinales arrianas influyó en el emperador para orquestar su trama. En cualquier caso, Hilario indica que su condena se debió a un interés parcial, a una suerte de *vendetta* episcopal que respondía más a un ajuste de cuentas personal que a un juicio, aunque fuese éste convocado exclusivamente para juzgar motivos de conciencia. En segundo lugar, parece claro que el asunto dividió al conjunto de los obispos de la Galia pues el pictaviense dirige su epístola a sus “queridos y bienaventurados

y la escrupulosidad en el tratamiento de los textos son dos de las más evidentes características de Hilario de Poitiers, tanto en lo concerniente a su defensa como en lo que a su brillante labor exegética se refiere.

¹⁹⁰ Hil. Syn., 2, [...] *gratulatus sum in Domino, incontaminatos uos et illaesos ab omni contagio detestandae haereseos perstitisse, uosque conparticipes exsilii mei, in quod me Saturninus, ipsam conscientiam suam ueritus, circumuento imperatore detruserat, negata ipsi usque hoc tempus toto iam triennio communione, fide mihi ac spiritu cohaerere. [...] O intemeratae uoluntatis illaesam imperturbatamque constantiam! Mansit namque, atque etiam nunc permanet, post synodi Biterrensis professionem, in qua patronos huius haereseos ingerendae quibusdam uobis testibus denuntiaueram, innocens, inuiolata, religiosa.*

hermanos y colegas de la provincia de Germania prima, de Germania secunda, de Bélgica prima, de Bélgica secunda, de la Lugdunense prima, de la Lugdunense secunda, de Aquitania así como a las gentes de la Narbonense, a los clérigos de Tolosa y a los obispos de la provincia de Bretaña¹⁹¹. Es muy llamativo ver cómo saluda a los laicos de la Narbonense¹⁹² y no a sus obispos, quienes, al igual que Saturnino de Arlés, némesis de Hilario, habían seguido el camino de Ursacio y de Valente¹⁹³. El recuerdo a los clérigos de Tolosa, despojados de su pastor, Rodanio, parece respaldar la idea de que fueron éstos los únicos que se mantuvieron fieles a la ortodoxia en toda la provincia pese a los castigos de Constancio¹⁹⁴.

Otras cuestiones apuntadas en el texto son de gran interés. Se habla de la *blasphemia* sirmiense, credo arriano de Sirmio compuesto en 357 que ha ayudado a fechar *De Synodis* en los últimos meses 358 o a principios de 359, como preparación de los sínodos de Rímini y Seleucia.

¹⁹¹ Hil. *Syn.*, incipit, *Dilectissimis et Beatissimis fratribus et coepiscopis, provinciae Germaniae primae, et Germaniae secundae, et primae Belgicae, et Belgicae secundae, et Lugdunensi primae, et Lugdunensi secundae, et provinciae Aquitanicae, et provinciae Novempopulanae, et ex Narbonensi plebibus et clericis Tolosanis, et provinciarum Britanniarum episcopis, Hilarius servus Christi, in Deo et Domino nostro aeternam salutem.*

¹⁹² Sobre los laicos de la Narbonense en relación con Hilario de Poitiers, J. Doignon, “Les *plebes* de la Narbonaise et la *communion* d’Hilaire de Poitiers durant la crise arienne du milieu du IV^e siècle en Gaule”, *REAug* 80, 1978, pp. 95-107.

¹⁹³ Cfr. C. Beckwith, “The Condemnation and Exile of Hilary of Poitiers”, 28 y H. Crouzel, “Un «résistant» toulousain”, p. 183.

¹⁹⁴ J. Doignon indica en su *Hilaire de Poitiers avant l’exil*, p. 444, n. 4, que el emperador sentía cierta anivadversión a los tolosanos, cuya razón era que “Constance en voulait peut-être à des Toulousains d’avoir accueilli au temps de leur disgrâce ses cousins, les fils de Dalmatius, Dalmatius II et Hannibalianus”. Lo cierto es que, en un escrito posterior (Hil, *In Const.*, 11), se puede vislumbrar el trágico fin de Rodanio y sus colegas tolosanos: *Quos tu deinde in ecclesiam Tolosanam exercuisti furores! Clerici fustibus caesi, diacones plumbo elisi, et in ipsum, ut sanctissimi me cum intellegant! christum menus missae.* (“¡Y qué violencia has descargado contra la Iglesia tolosana!” Clérigos fustigados, diáconos estrangulados con plomo y, los santos así lo entienden como yo, has descargado tu mano sobre el mismo consagrado”). Es, de nuevo, el erudito especialista en Hilario de Poitiers J. Doignon, quien ilumina tan comprometida aseveración hilariana en “*Christ ou Oint? Un vocable biblique appliqué par Hilaire de Poitiers à l’évêque Rhodanius de Toulouse*”, *RHE* 72, 1977, pp. 317-322.

Este credo no sólo fue rechazado por los obispos galos¹⁹⁵ a los que se dirige Hilario sino que él mismo indica que fue reprimido por luchar contra esa misma herejía que ahora se explicita en Sirmio y que se había mostrado velada en Béziers. Para delimitar cuál es esa herejía, sólo debemos fijarnos en el contenido de la *blasphemia* y cotejarla con lo que había venido siendo la profesión de fe no nicena propuesta hasta entonces. La profesión de fe que con tanto ahínco trató de hacer aprobar Constancio II de concilio en concilio para lograr el deseado consenso fue la popular fórmula antioquena emitida en 341 en el concilio de la Dedicación, conocida como 2º credo de Antioquía, un texto de fuerte raigambre eusebiana¹⁹⁶. Este credo, si bien antinicensio, era moderado pues aunque rehúsa cualquier declaración formal sobre la consustancialidad de Padre e Hijo, anatematiza a Arrio y, pese a defender la subordinación del Hijo al Padre, admite la existencia de tres hipóstasis basándose en las Sagradas Escrituras.

Mucho distaba Sirmio 357 de la sobriedad del credo antioqueno que acabamos de ver ya que se trata del primer credo desde 341 que no anatematiza a Arrio de Baucalis¹⁹⁷, enfatiza la unidad dando atributos divinos sólo al Padre, prohíbe el uso de las palabras *homooúsios* y *homoioúsios*¹⁹⁸, proscribe declarar que el Hijo es coeterno respecto al

¹⁹⁵ Parece que lo rechazaron en un sínodo reunido a tal efecto, Hil. *Syn.*, 2 y 8.

¹⁹⁶ En Athan. *Syn.*, 23 e Hil. *Syn.*, 29-30.

¹⁹⁷ P. Burns indica en *The Christology*, pp. 31 y ss. que este credo, obra de Valente y Ursacio, se inspira en la doctrina de Arrio recogida en la carta que el hereje manda al obispo Alejandro. Atanasio recoge dicho documento en *Syn.*, 16. Asimismo, el autor se hace eco de una creencia que situaba a los dos obispos ilíricos bajo la tutela directa de Arrio (*Cfr.* Philost. *Hist. Eccl.*, 11) pues la influencia de su doctrina sobre ellos es más que evidente si bien es cierto que Valente y Ursacio procuran no contradecir la doctrina de credos anteriores, como el Macróstico de 345 o Sirmio 351 para no restar legitimidad a su iniciativa. De este modo, la premisa arriana que hace del Hijo κτίσμα posterior al Padre no se incluye por estar explícitamente condenada en dichos credos. Véase el texto de Sirmio 357 en J. N. D. Kelly, *Credos*, pp. 339-342. Volveré con detalle a estas cuestiones en el apartado siguiente.

¹⁹⁸ Athan. *Syn.*, 28, 6 e Hil. *Syn.*, 11. Es preciso recordar que el término *homoioúsios* se creó, aproximadamente, a mediados del s. IV pues no aparece atestiguado en documento alguno con anterioridad a la década de los años cincuenta de dicho siglo, *cfr.* T. D. Barnes, "A Note on the Term *Homoiousios*", *ZAC* 10, 2006, pp. 277-278.

Padre, aboga por una exégesis interesada de varios pasajes joánicos¹⁹⁹ y es marcadamente arriano en su modo de expresarse. Este cambio de rumbo en la redacción y contenidos habituales de los credos promulgados durante el reinado de Constancio II no sólo pretendía aniquilar el legado de Nicea sino que suponía, además, la carta blanca que había estado esperando el arrianismo más radical y virulento²⁰⁰.

Hilario nos revela de este modo que sigue en comunión con el episcopado galo y que éste rechaza las iniciativas arrianas de los obispos ilíricos y sus secuaces. Tal afirmación indica que, si en algún momento se hubo podido pensar en algún tipo de veleidad “herética” o moral por parte del obispo de Poitiers, esto quedaría anulado por las afirmaciones que hace en este pasaje. Por último, no debemos dejar de observar la mención de la confesión de su fe hecha en Béziers, sacada a colación para evidenciar la adscripción arriana del tribunal y la presencia en dicho sínodo de algunos de los colegas a los que va dirigida la carta. El resto de fragmentos seguidamente propuestos darán una imagen más amplia del problema.

Cuando en 1978, P. Smulders publicó unos escolios de la defensa que hizo Hilario de su obra sobre la fe de los orientales ante los radicalizados seguidores de Lucifer de Cagliari, se hizo la luz sobre el origen de la condena de Hilario:

Si el capítulo entero [cap. 83 de *Syn.*] hubiese sido leído cuidadosamente y comprendido por Hilario [Hilario el Diácono, seguidor de Lucifer], se habría dado cuenta de que en él defendía el *homooúsios* y condenaba a los arrianos; en cambio, él, un diácono, me ha condenado, estando ausente y sin escucharme, a mí: un obispo que ha sido condenado por defender la fe del Señor y por rechazar la impía condena que elevaron contra ti²⁰¹.

¹⁹⁹ Especialmente de *Jn* 20, 17; 10, 30 y 14, 28. No podían faltar las eternas referencias a *Pr* 8, 22 y a *Rm* 3, 29-30.

²⁰⁰ P. Burns ve en Sirmio 357 el origen del anomeísmo (*The Christology*, p. 31). Sobre el origen de esta rama radical, véase la obra de T. A. Kopecek, *A History of Neo-Arianism*, Cambridge (Ma.), 1979, pp. 133ss.

²⁰¹ P. Smulders, “Two Passages of Hilary’s *Apologetica Responsa* Rediscovered”, *Bijdragen* 39 (1978), p.239: (*Apologetica responsa V bis*) *Caput omne hoc si diligentius lectum ab Hilario esset uel intellectum, scisset qui esset pro omoousion pugnare et*

Sobre este pasaje, destinado a su lectura en privado, se ha hecho recaer la tesis de que el motivo de la condena de Hilario fue el mismo que el de los represaliados de Milán. Obviamente, el documento es tan claro y tan coherente que sería una irresponsabilidad negar aquello que de él se ha inferido con tanto acierto²⁰². No pretendo, pues, negar algo con lo que estoy de acuerdo, sino añadir datos que se nos ofrecen como imprescindibles a la hora de reconstruir del modo más fidedigno posible lo acontecido en el sínodo de Béziers. T. D. Barnes indica que, junto con la condena a Lucifer, iría adjunta la profesión de fe herética propuesta en concilios anteriores y que el conjunto de documentos habrían sido ofrecidos a un recién consagrado Hilario como medio para ratificar su adhesión al nuevo orden que se trataba de imponer en la Galia²⁰³. Hilario, al romper heroicamente el papel, rechazaba con este gesto adherirse a los “fariseos” y herejes de los que habla en su *Commentarium in Matthaeum*. Además, procura recalcar el castigo del exilio al que ha sido condenado como Lucifer “por defender la fe” y que, por tanto, sobraría cualquier tipo de insinuación sobre una posible claudicación de la ideología nicena en *De Synodis*, cuya principal característica es su comprensivo enfoque del homeusismo²⁰⁴.

La figura de Saturnino de Arlés concentra, en los escritos de Hilario de Poitiers, el conjunto de la responsabilidad de su exilio y de la introducción de la doctrina arriana en la Galia. Él es quien ha mancillado la reputación del obispo y quien le ha relegado de sus funciones episcopales y, por ello, Hilario no duda en solicitar a Constancio un careo con su enemigo en la ciudad de Constantinopla, a la que el obispo de Arlés había acudido para asistir a un sínodo. El tratamiento de la figura

arrianos damnare, neque me diaconus inauditum episcopum absentem rescissae impiae damnationis uestrae et defenza dominicae causa fidei exsulantem damnasset.

²⁰² Vid. al propio P. Smulders, “Two Passages of Hilary’s *Apologetica Responsa* Rediscovered”, *passim*; H. C. Brennecke, *Hilarius von Poitiers.*, p. 242; C. Beckwith, “The Condemnation and Exile of Hilary of Poitiers”, pp. 29-30; T. D. Barnes, “Hilary of Poitiers on his Exile”, p. 136-137. Sobre esta última opinión tengo ciertas reservas.

²⁰³ T. D. Barnes, “Hilary of Poitiers on his Exile”, p. 137.

²⁰⁴ Vid. H. C. Brennecke, *Studien zur Geschichte der Homöer*, Tubinga, 1988, pp. 5-55.

del emperador en la obra de Hilario resulta llamativo pues parece que no es hasta después del incidente reflejado en el siguiente texto que Hilario no ve ni las intenciones ni la adscripción religiosa de Constancio:

Soy un obispo en comunión con todas las iglesias y obispos de la Galia y, a lo largo de mi exilio, he continuado como tal administrando la comunión a través de mis presbíteros. Y es que, en verdad, estoy exiliado no por haber cometido un crimen sino por culpa de una facción y de unos mensajeros falsarios del sínodo [de Béziers] que a vos, oh piadoso emperador, os han transmitido de mí actos criminales que no he cometido. Tengo un testigo de no poco peso: tu César y muy religioso señor Juliano, quien ha visto las injusticias que estos maliciosos calumniadores han vertido sobre mí. Es cierto que están las cartas enviadas a Vuestra Piedad pero son en ellas muy evidentes las falsedades que se me imputan. El autor e incitador de todos estos hechos [Saturnino de Arlés] se encuentra en esta misma ciudad [Constantinopla]. ¡Dejadme demostrar, oh Augusto, que todo lo que han puesto en vuestro conocimiento y en el de vuestro César es falso; así podré probar que no he hecho nada indigno ni para la santidad de un obispo, ni para la integridad de un laico [...]²⁰⁵

La ingenuidad del obispo de Poitiers es evidente: Hilario está convencido de que Saturnino de Arlés ha transmitido al emperador un relato erróneo de lo sucedido y que a través de mentiras y engaños, los mismos a los que se refiere en el texto de *De Synodis* anteriormente comentado, ha buscado su ruina. El pictaviense cree que será fácil

²⁰⁵ Hil. *II Ad Const.*, 2: *Episcopo ego sum in omnium Gallicarum ecclesiarum atque episcoporum communione, licet in exilio, permanens, et Ecclesiae adhuc per presbyteros meos communione distribuens. Exsulo autem non crimine, sed factione; et falsis nuntiis synodi ad te imperatorem pium, non ob aliquam criminum meorum conscientiam, per impios homines delatus. Nec leuem habeo querelae meae testem dominum meum religiosum Caesarem tuum Iulianum: qui plus in exilio meo contumeliae a malis, quam ego iniurare, pertulit. Im promptu enim sunt pietatis uestrae litterae: falsa autem eorum omnia, quae in exilium meum procurauerunt, non in obscuro sunt. Ipse quoque uel minister, uel auctor gestorum omnium, intra hanc urbem est. Circumuentur te Augustum, illusumque Caesarem tuum ea confidens conscientiae meae conditione patefaciam, ut si indignum aliquid non modo episcopi sanctitate, sed etiam laici integritate gessisse docear [...]* Este texto ha dado pábulo a especulaciones sobre una falta “moral” de Hilario, hipótesis totalmente descartada hoy en día como indica P. Burns en su “Hilary of Poitiers’ Road to Béziers: Politics or Religion?”, *JEChS* 2, 1994, pp. 273-275. Véase también la opinión de M. Meslin respecto al problema de Saturnino de Arlés en *Hilaire de Poitiers*, París, 1959, p. 29.

desenmascarar a Saturnino delante del emperador y que todo quedará felizmente resuelto. Lo que Hilario no sabía es que de lo acontecido en Béziers y de su exilio era Constancio el único responsable.

La referencia a la comunión con el episcopado galo²⁰⁶, sitúa este texto inmediatamente después de la carta a los obispos galos que traté anteriormente. Es posible, como ha apuntado C. Beckwith²⁰⁷, que el saber que contaba con un respaldo le ayudase a tomar la decisión de apelar al emperador solicitando su arbitraje. En realidad, por lo que clama Hilario es por su legítimo derecho a defenderse y a ser escuchado, cosa que, hasta donde se sabe, nunca llegó a producirse.

El argumento propuesto por T. D. Barnes, cuyo contenido reflejaba antes brevemente, sería del todo convincente si Hilario no nos transmitiese en repetidas ocasiones la idea de violencia que encierra su comparecencia en Béziers. Creo que el obispo no fue llevado a la ciudad costera a firmar la condena y el credo, sino que esta firma era algo complementario a su presencia. El pictaviense nos dice que fue obligado (*compulsus*) a personarse en el sínodo a causa de una maniobra dolosa, que sus acusadores no le permitieron defenderse ni escucharon las acusaciones que él tenía contra ellos y, por último, que pese a todo “no ha renunciado a confesar a Cristo”:

Yo por mi parte, hermanos, como pueden afirmar todos aquellos que me conocen, ya sea por haberme escuchado o por amistad conmigo, presintiendo hace tiempo el gravísimo peligro en que se hallaba la fe tras el exilio de los santos varones Paulino, Eusebio, Lucifer y Dionisio, hace casi cinco años que me separé junto con los obispos de la Galia de la comunión con Saturnino, Ursacio y Valente [...] Obligado como fui a comparecer ante el sínodo de Béziers a causa de la maniobra dolosa de estos falsos apóstoles [2 Co 11, 13], me propuse abrir una investigación para desenmascarar su herejía, pero ellos, por miedo a quedar públicamente en evidencia, no han querido

²⁰⁶ Si bien Hilario se recrea en su hermandad con el conjunto del episcopado galo, no debemos dejar que esta engañosa afirmación, fruto de la euforia, nos confunda: el único obispo que secundó su acción y que permaneció en comunión con él, padeciendo la pena de exilio y pereciendo lejos de su sede fue Rodanio de Tolosa. La adhesión de los obispos galos debió de ser, en cualquier caso, posterior a los hechos de Béziers.

²⁰⁷ C. Beckwith, “The Condemnation and Exile of Hilary of Poitiers”, p. 31.

escuchar las pruebas y acusaciones que he amontonado contra ellos²⁰⁸ [...] Desde entonces, a pesar de estar exiliado todo este tiempo, no he renunciado a confesar a Cristo [...] ²⁰⁹

He aquí, en mi opinión, el conjunto de motivos que fueron causa de la condena de Hilario. El obispo habría tenido, necesariamente, que tener noticia de lo acontecido tanto en Arlés como en Milán. Sabemos por varias de sus obras que el exilio de Paulino de Tréveris le había afectado especialmente y pensamos que un acontecimiento tan accidentado y trascendental como el concilio de Milán tuvo que haber llegado a los oídos del obispo Hilario. Del mismo modo que Lucifer de Cagliari estuvo en todo momento al tanto de las atrocidades perpetradas en Alejandría tras la fuga de Atanasio²¹⁰, Hilario pudo estar al corriente de las lesivas consecuencias que para el partido niceno o atanasiano tuvo la reunión milanese de 355. Si bien es cierto que cualquier conjetura resulta siempre altamente hipotética, tras la lectura de estos textos selectos que presento aquí, queda probado que Hilario de Poitiers demuestra un conocimiento suficiente de los principales hechos acontecidos con anterioridad a 356 y que, tras su exilio, el volumen de información se habría incrementando

²⁰⁸ Clara referencia a lo que hoy conocemos como libros I y II del *Adversus Valentem & Vrsacium*, fechados entre 356 y 360.

²⁰⁹ Hil. *In Const.*, 2, *Ego, fratres, ut mihi omnes, qui me uel audiunt uel familiaritate cognitum habent, testes sunt, grauissimum fidei periculum longe antea prouidens, post sanctorum uirorum exsilia, Paulini, Eusebi, Luciferi, Dionysi, quinto abhinc anno a Saturnini et Vrsaci et Valentis communione me com Gallicanis episcopis separaui [...]* *Qui postea per factionem eorum pseudoapostolorum ad Biterrensem synodum compulsus, cognitionem demonstrandae huius haereseos obtuli. Sed hi timentes publicae conscientiae, audire ingesta a me noluerunt [...]* *Atque exsinde todo hoc tempore in exsilio detentus necque decedendum mihi esse de Christi confessione decreui [...]*.

²¹⁰ Vid. Luc. *Mor.*, 2 a modo de ejemplo, *Mactasti quam plurimos in Alexandria, laniasti certos toto in orbe, disperdidisti resistentes tibi uariis in locis; sed hi omnes, quod tu audire minime uis, martyres sunt [...]* *Dicatos deo homines torques interficis exterminas, et cur haec geras causas odiorum reddere non uales.* (“En Alejandría has liquidado a muchos y por todo el mundo has triturado a muchos de nosotros. Has exterminado por doquier a todo el que se te oponía pero todos aquellos, a pesar de que tú no quieres ni siquiera oírlo, son mártires [...] Torturas, asesinatos y exilios a los hombres consagrados a Dios sin ser capaz de explicar el motivo del odio que te impulsa a actuar de esta manera.”)

contribuyendo a alinear completamente al pictaviense con otros damnificados en sínodos de propósito similar al de Béziers.

No es necesario para entender esto asociar o vincular al pictaviense a la causa de Atanasio y Nicea pues, como he tratado de exponer anteriormente, Hilario de Poitiers tenía ya asumidos antes del exilio una serie de puntos tenidos por ortodoxos cuya negación o escamoteo le pusieron en guardia contra los obispos galos arrianizantes. Las llamadas de atención contra los negadores de la divinidad de Cristo recogidos en su *Commentarium in Matthaeum* nos indican que, ya sea su origen antimodalista o antiarriano, la defensa de su fe, a todas luces ortodoxa, era independiente de lo ocurrido en Arlés y Milán.

Sin embargo, es necesario hacer referencia a una posible relación con estos dos sínodos. En su minucioso estudio del prefacio de la obra histórica de Hilario, P. Smulders es el primero en llamar la atención sobre cierto pasaje del *In Matthaeum* al que atribuye una conexión con el edicto de Arlés y los hechos acontecidos en el concilio de Milán²¹¹:

El siguiente discurso del Señor se refiere en su totalidad a judíos y herejes: *Entregaré el hermano al hermano a la muerte, y el padre al hijo, y se alzarán los hijos contra los padres* [Mt 10, 21]. Los miembros de una misma casa son diferentes entre sí y esto indica que una vez existió unidad entre el pueblo, expresada por los nombres de los padres y parientes mas ahora se encuentran divididos por una enemistad y un odio recíprocos. Seremos conducidos ante los jueces y los reyes de la tierra [Mt 10, 18], que intentarán aniquilar nuestro silencio y ganarse nuestra complicidad. Daremos, de hecho, testimonio por ellos y por los paganos, pues, mediante nuestro testimonio, les

²¹¹ P. Smulders, *Hilary of Poitiers' Preface to his Opus Historicum*, pp. 115ss. Sobre el edicto y los sínodos en los que se presentó existe una dinámica discusión. M. Meslin, en *Les Ariens d'Occident 335-430*, París, 1967, pp.273 indica que hasta Sirmio 357 no se propuso un credo nuevo, parecer éste que secundan R. Klein, *Constantius II und die Christliche Kirche*, Darmstadt, 1977, pp. 54-59 y H. C. Brennecke, *Hilarius von Poitiers*, 134-192. Por otra parte, K. M. Girardet, "Constance II, Athanase et l'Édit d'Arles (353)", pp. 63-91, afirma que se tanto en Arlés como en Milán y Béziers, se presentó una profesión de fe unida a una carta de los obispos orientales y a un edicto de Constancio instando a su firma, aseveración con la que concuerdan R. P. C. Hanson, *The Search*, pp. 330-334 y D. H. Williams, "A Reassessment", pp. 202-217, en todo salvo en lo que atañe a Béziers. P. Smulders llega a conclusiones diversas siguiendo la misma idea de Girardet en *op.cit.*, pp. 92-114.

será arrebatada a los perseguidores la excusa de la ignorancia de lo sagrado ya que es necesario que se les abra el camino que lleva a la fe en Cristo, predicado por la confesión de los mártires, quienes perseveraron ante el suplicio al que les sometían sus torturadores. Es por esto que nos advierte y nos aconseja armarnos con la prudencia de la serpiente [Mt 10, 16]²¹².

La exégesis de este pasaje no parece ser casual. Hilario se refiere en él a *iudaeis atque hereticis* pero no precisa a qué tipo de herejes²¹³. La respuesta, como he expuesto detalladamente en páginas precedentes, se hallaría en alguna parte del su *Commentarium in Matthaeum* o en los tres primeros libros del *De Trinitate*, las dos obras anteriores al exilio del obispo de Poitiers. La insistencia en la defensa de la figura de Cristo obliga a reafirmarse en que la identidad de los herejes denunciados por Hilario de Poitiers en sus obras pre-exílicas es arriana o, por lo menos, “arrianizante” y en que no estaríamos, por tanto, ante un subordinacionismo tópico o ante expresiones heréticas anteriores al conflicto niceno-arriano.

Tras el concilio de Constantinopla de 360, Hilario cuenta con una imagen clara de las intenciones de Constancio y comienza a ver de otro modo el origen de su exilio. Esto es lo que le lleva a escribir una furibunda invectiva contra el emperador donde, ahora sí, no duda en exponer su fe y contrastarla con la herejía:

²¹² Hil. *In Matt.*, 10, 12: *Sed omnis hic Domini de Iudaeis atque haereticis sermo est: Tradet frater fratrem et pater filium, et insurgent filii in parentes, id est familiam inter se eiusdem domus dissidere, quia de parentum cognationumque nominibus populi quondam unitas indicatur nunc hostili inuicem odio diuersis. Iudicibus etiam et regibus terrae offerendos, dum extorquere aut silentium nostrum aut conuentiam temptant: testes enim ipsis et gentibus futuri quo testimonio excusatio ignoratae diuinitatis adimenta sit persequentibus, gentibus uero uia pandenda credenti Christum pertinacibus inter saeuientium poenas confessorum uocibus predicatum instructos igitur nos serpentis prudentia monet esse oportere.*

²¹³ Es habitual encontrar la asociación judío-hereje (arriano) en los textos patrísticos si bien no parece haber existido ninguna relación entre ambos grupos, *vid.* R. González Salinero, “Judíos y arrianos: el mito de un acercamiento inexistente”, *Sefarad* 64, fasc. 1, 2004, pp. 27-74. En realidad, era un tópico empleado tanto por nicenos como por arrianos para difamarse mutuamente, *vid.* H. A. Drake, *Constantine and the bishops*, pp. 256-257 y R. González Salinero, *El antijudaísmo cristiano occidental*, pp. 149-150.

Que cesen, pues, de atribuirme mentiras y de decir que soy un embustero pues al contrario, los ministros de la Verdad [Cristo, *Jn* 14, 16, *cfr. In Const.*, 12] deben proclamar la verdad. Si decimos mentiras, nuestro discurso tortuoso será desacreditado pero si, en cambio, mostramos que todo esto es verdad manifiesta, no quedemos, pues, al margen de la libertad y la prudencia apostólica desde el instante en que, tras un largo silencio afirmamos aquello [*cfr. 1 Co* 10, 29; *Ga* 2, 4; *2 Tm* 2, 25]. Quizá se me considere un impertinente por llamar a Constancio “anticristo” pero si alguno mantiene que esto es insolencia en vez de firmeza, entonces está despreciando las palabras de Juan el Bautista a Herodes: *No te está permitido hacer esto* [*Mt* 14, 4; *Mc* 6, 18] [...] Esto no es impertinencia, sino fe; no es desconsideración, sino sentido común; no es locura, sino coraje.²¹⁴

Hilario habla repetidamente de una manipulación operada por el sínodo cuyos padres no han querido oír las acusaciones que él tenía contra ellos, ni le han dejado defenderse. En los dos textos del *In Constantium* que recogemos se da a entender que se le ha silenciado, que se han abortado unas pesquisas que estaba realizando. Hilario de Poitiers se queja, en suma, de haber sido amordazado²¹⁵. La investigación hilariana no sería otra que la conducente a sacar a la luz la implantación de una forma de arrianismo moderado en la Galia al tiempo que se eliminaban los elementos que no se prestasen a colaborar en este proyecto. De las palabras de Hilario en el primer texto del *In Constantium* propuesto, se deduce que Béziers actuó como una suerte de toma de contacto con los planes religiosos de Constancio y que cualquier vestigio

²¹⁴ Hil. *In Const.*, 6, *Cesset itaque maledictorum opinio, et mendacii suspicio. Veritatis enim ministros decet uera proferre. Si falsa dicimus, infamis sit sermo maledictus: si uero universa haec manifesta esse ostendimus, non sumus extra apostolicam libertatem et modestiam post longum haec silentium arguentes. Sed temerarium me forte quisquam putabit (sic.), quia dicam Constantium antichristum esse. Quisquis petulantiam istud magis quam constantiam iudicabit, relegat primum Iohannem dixisse ad Herodem: Non tibi licet facere istud [...] Non est istud temeritas, sed fides; neque inconsideratio, sed ratio; neque furor, sed fiducia.* Influencia clara de Lucifer de Cagliari, *Reg.*, *passim* y *Parc.*, 21-22.

²¹⁵ También le ocurrirá lo mismo durante su querella con Auxencio de Milán donde evoca las mismas cosas: *Primumque, ut in foro solet, de persona calumniatus est* [Auxencio, en audiencia frente a los oficiales del emperador, c. 364], *damnatum quondam me a Saturnino, audiri ut episcopum nom oportere. Non est nunc temporis, quid ad haec responsus sit, enarrare: sed qui tum audiebant, de fide potius, ut regi placuerat, agitandum esse decernunt* (Hil. *C. Aux.*, 7).

de disidencia se castigó de modo ejemplar. A estas alturas de la querella, Hilario aparece ya hermanado e identificado con los obispos castigados en Milán con los que no tiene más vínculo que la represión de la que son víctimas²¹⁶. Béziers fue, por tanto, una pieza más en el gran golpe a la ortodoxia nicena que se empezó a gestar en 351 y que culminó con intensa actividad sinodal conducente a imponer el llamado credo “fechado” emanado del concilio de Sirmio del 22 de mayo 359, que se tratará más adelante.

De este modo, tras el análisis de los acontecimientos, las fuentes que conservan la memoria de lo acontecido en el sínodo y, sobre todo, del contexto ideológico del conflicto, se puede concluir afirmando que sí existió en Hilario una cierta prevención contra el arrianismo pese a no estar implicado en la dinámica atanasiano-nicena. Encontramos que ambas situaciones no son, en absoluto, irreconciliables pues el profundo conocimiento de los autores anteriores al conflicto habían hecho que Hilario contase con un acervo teológico nada desdeñable tanto cualitativa como cuantitativamente, como bien expuso J. Doignon en su *Hilaire de Poitiers avant l'exil*. Pero, ¿hasta qué punto se le puede reprochar a un obispo cuya sede se halla en los confines de Occidente no estar al tanto de Nicea en una época, la primera mitad del siglo IV, en la que la producción escrita occidental es desoladoramente escasa?

Ésta y otras cuestiones me llevarían a abrir un excursus sobre los medios y los canales de comunicación en el Occidente latino del siglo IV que, considero, desborda el objeto de mi estudio y cuya respuesta, para este caso concreto, encuentro obvia²¹⁷. Por otra parte, considero que su lucha contra las herejías “clásicas” del siglo anterior no resta credibilidad al obispo en tanto que lucha contra un rival que percibe como herético

²¹⁶ No se debe olvidar que, de los 6 obispos exiliados entre Arlés y Béziers, tres perdieron la vida como consecuencia del duro trato recibido en el exilio: Paulino de Tréveris, Dionisio de Milán y Rodanio de Tolosa.

²¹⁷ El propio Hilario se queja amargamente de la lentitud del correo y de la escasez de cartas y novedades que le llegan en *Syn.*, 2, *sed beatae fidei uestra litteris sumptis, quarum lentitudinem ac raritatem de exsilii mei et longitudine et secreto intelligo constitisse* (“pero, cuando recibo las cartas que la fe os ha inspirado, entiendo que la lentitud y la escasez de las mismas se debe a lo remoto y secreto del lugar de mi exilio”).

debido a un marcado subordinacionismo especialmente lesivo a la figura de Cristo. Es la lucha contra ese subordinacionismo tan radical, característico del arrianismo, lo que concentra los esfuerzos de Hilario y lo que me convence de que aquello que subyace bajo la causa de Hilario son motivos religiosos además de los políticos y que estos últimos se adherirían a sus denuncias posteriormente²¹⁸. Esa misma lucha, le lleva a elaborar su propia visión cristológica, totalmente ortodoxa, que en su celo antisubordinacionista puede resultar, como hemos visto, demasiado próxima a posturas exaltadas y que se verá inmersa en un continuo proceso de reelaboración y pulido a lo largo de su exilio. Debido a esto, Hilario se ve inmerso en la vorágine conciliar de mediados del siglo IV, siendo un damnificado indirecto de las disposiciones de Arlés y Milán, sínodos de los que no estuvo al margen debido a las escasas noticias que permiten justificar el conocimiento de los mismos, como ocurre con la mención de varios de los protagonistas de estos acontecimientos en el prefacio de su obra histórica, reconocido como inmediatamente anterior a su exilio.

A la luz de este análisis, resulta difícil soslayar el valor represivo y homogeneizador del sínodo de Béziers de 356 al que Hilario de Poitiers fue obligado a comparecer para dar cuenta de la doctrina que manifestaba en sus obras pues resultaba contraria a los intereses del momento. A esto hay que unir lo contenido en la respuesta de Hilario a Lucifer a unos reproches de este último a la obra hilariana sobre la fe de los orientales donde queda patente que el motivo de su exilio, repito, no es otro que “defender la fe del Señor y negar la impía condena (impuesta a Lucifer y, por extensión, a los atanasianos en los dichos sínodos anteriores)”²¹⁹ que demuestra en primer lugar que la fe del acusado no era la misma que la de los acusadores y, en segundo lugar, que Hilario se negó a transigir con las exigencias del sínodo y decidió afrontar el mismo destino que los obispos

²¹⁸ A diferencia de Lucifer de Cagliari, quien hace una defensa de Atanasio, de Nicea y de las Escrituras contra la tiranía de Constancio II, Hilario parte de premisas exclusivamente teológicas para llegar a conclusiones similares a las del obispo sardo.

²¹⁹ P. Smulders, “Two Passages of Hilary’s *Apologetica Responsa* Rediscovered”, p. 239.

condenados un año antes en el concilio de Milán, cuyas vicisitudes probablemente conocía.

El modo en que fue conducido al sínodo y el desarrollo del mismo resultan, sin embargo, un misterio que impide valorar el grado de violencia, corrupción y manipulación del proceso mismo. Pese a esto, una cosa resulta clara: que la sentencia estaba previamente dictada, pues se trataba de purgar a la Galia de elementos refractarios al nuevo orden; que el proceso estuvo corrompido desde sus inicios debido a que Saturnino de Arlés era una criatura de Valente y Ursacio, notorios arrianos, por lo que la postura de Hilario de Poitiers no iba a tener, obviamente, un tratamiento justo y riguroso sino que, más allá de esto, se encontró siendo sometida al designio de un juez abiertamente prevaricador; que el objeto del sínodo no era sólo de índole religiosa sino que, además, obedecía a interés espurios de tipo político (unificación religiosa de un territorio y eliminación de opositores) y que todo esto se hizo al amparo de la nueva ley recogida en *CTh.*, 16, 2, 12 que permitía obtener resultados como los del concilio de Milán de un modo más pulcro y expeditivo²²⁰.

Desgraciadamente, los exilios de los otros protagonistas no se pueden rastrear como en el caso de Hilario porque los propios protagonistas no nos han legado un relato coherente o trazable de los mismos. El caso de Atanasio de Alejandría se ha estudiado a lo largo de los diferentes apartados como una singularidad, pero cualquiera que pretenda, de un modo u otro, recomponer las vicisitudes que rodearon los exilios de personajes como Lucifer de Cagliari, Eusebio de Vercelli o Dionisio de Milán, provocados por el concilio reunido en Milán en 355, tendrá que conformarse con noticias fragmentarias y hacer, asimismo, un notable trabajo especulativo. Efectivamente, las noticias existentes sólo dan pie a hipótesis y a deducciones. Por ejemplo, de Lucifer de Cagliari

²²⁰ Cfr. Ch. Piétri, “La politique de Constance II: un premier ‘cesaropapisme’ ou l’*imitatio Constantini*?”, en O. Reverdin y B. Grange, *L’Église et l’Etat au IV^e siècle*, Vandoeuvre-Ginebra, 1989, pp. 155-156, indica cómo Constancio excluye claramente a los condenados por los concilios anteriores como Fotino, condenado en Sirmio 351, y Atanasio, que lastraba su anatema desde Tiro 355 y Sérдика 343. De este modo, se valoraban las sentencias emitidas por un concilio, aunque fuera de un modo abiertamente interesado.

se puede inferir que no se lo debió de poner nada fácil a sus guardianes ya que constan hasta cuatro lugares de exilio diversos²²¹ y dos fuentes atestiguan que padeció torturas²²², mientras que Hilario de Poitiers no se movió de los confines de Frigia durante su condena como tampoco lo hizo, hasta donde se sabe, Eusebio de Vercelli de su retiro de la Tebaida. Es precisamente por esta fuerte variable hipotética que he preferido presentar el caso de Hilario de Poitiers de modo extenso y detallado, ya que éste es trazable a diferencia de los otros y resulta, pese a las singularidades que se indican en todo momento, altamente significativo en su contexto.

Retomando el problema de conjunto, es interesante advertir que, contra la intención primera del emperador respecto a los obispos rebeldes, estos exilios están en la base misma del éxito final del partido niceno pues, de Oriente, los modestos obispos occidentales retornaron teólogos y desempeñarán un importante papel en el desarrollo de la fe ortodoxa post-nicena. Efectivamente, la copiosa producción de los obispos durante el exilio y en fechas posteriores se reveló inmediatamente como el instrumento adecuado para contrarrestar la influencia del rival. Abunda la

²²¹ *Lib. Prec.*, 63, *Sed post aliquod annos beatus Lucifer de quarto exilio Romam pergens ingressus est Neapolim Campaniae [...]* e *Idem*, 89: *Per quem etiam diuinas uirtutes operatus est non solum in Sardinia sed in ipsis quoque quatuor exilis usque adeo [...]*

²²² *Lib. Prec.*, 109 [...] *Hic est Turbo, qui diaconus fuit Euthychi haeretici, sub quo beatus Lucifer Eleutheropolitanae ciuitatis patiebatur exilium, qui et ipsem Luciferum fidem libere uindicantem multis atrocitatibus vehementer afflixit [...]* *Negent, si non iter cetera sua atrociam ianuam clausam securibus effregerunt, si non inruentes in Luciferum fidelissimum sacerdotem diuina quoque sacramenta euerterunt, unumquemque illia de his fratribus qui conuenerant impia caede mulcantes; negent si non hodieque apud se mystica uasa, quae tunc impiae Lucifero diripuerunt cum sacriis codicibus, possident.* (“Este tal Turbo fue diácono del hereje Eutiquio, bajo el cual estuvo sometido el bienaventurado Lucifer cuando padecía el exilio en la ciudad de Eleuterópolis, y sometió a Lucifer a innumerables atrocidades mientras éste defendía su fe con vehemencia [...] ¡Qué nieguen, pues, si entre otras torturas no destrozaron su puerta cerrada a hachazos para arrojarse contra Lucifer, ese fidelísimo sacerdote, quien no arrojó por tierra los sacramentos pese al asesinato impío de cada uno de los hermanos que estaban allí reunidos! ¡Qué admitan, por el contrario, que aun a día de hoy siguen conservando los libros y vasos sagrados que robaron a Lucifer de manera impía!”). *Cfr. Luc. De parc.*, 19.

apologética y la invectiva pero no se descuidan los repertorios sinodales ni las obras propiamente doctrinales que se centraron, como no podía ser de otra forma en tal contexto, en cuestiones trinitarias, especialmente cristológicas y, en menor medida, pneumatológicas²²³.

²²³ Durante el exilio, Lucifer escribirá el conjunto de obras que han llegado a nuestros días e Hilario se transformará en el “Ródano de elocuencia latina” que alabó Jerónimo de Estridón y se convertirá en el teólogo occidental de más peso previo a Ambrosio de Milán. Atanasio, por otra parte, completará un buen número de obras apologéticas, teológicas y de historia eclesiástica.

3. 5. EL CONCILIO DE SIRMIO DE 357: ÁPICE DEL CONFLICTO

El credo emanado del concilio de Sirmio de otoño de 357 ha sido denominado por Hilario de Poitiers con el ilustrativo nombre de *blasphemia*²²⁴. Esto se debe al carácter mismo del credo, donde se deja la moderada visión eusebiana, de sesgo meramente antinicensio para afirmar una ideología abiertamente arriana, donde se retoman todos y cada uno de los preceptos más polémicos y controvertidos del presbítero de Baucalis en medio de una confusión doctrinal de la que el siguiente pasaje recogido por Hilario es buena muestra:

Pero, puesto que una o varias personas estaban perplejas por cuestiones relativas a la sustancia, llamada en griego οὐσία, es decir, para facilitar la comprensión, en lo que respecta al ὁμοούσιον, o a lo que se llama ὁμοιούσιον, no debería hacerse mención de ello puesto que no se encuentra en las Sagradas Escrituras y (porque) se encuentra por encima del entendimiento humano debido a que tampoco puede hombre alguno declarar el nacimiento del Hijo, del cual está escrito “¿Quién podrá contar su generación? [Is 53, 8]”²²⁵.

El concilio incide de modo interesado, en obligar a que se ofrezca una justificación escriturística de cada afirmación que se haga sobre la naturaleza del Hijo en claro ataque al término *homousion*, que no aparece en el texto sagrado. Marca un antes y un después en el conflicto niceno-arriano y supone el ápice de la influencia de los arrianos en el Imperio. La progresión del conflicto tal y como se ha ido contemplando hasta este punto, parece sugerir que aquí se halla el cenit de la política unificadora de Constancio II, donde tras una posible concesión a sus

²²⁴ Hil. Syn., 10, *Osii et Potamii blasphemia* (“La blasfemia de Osio y Potamio”).

²²⁵ Hil, Syn., 11, *Quod uero quosdam aut multos mouebat de substantia, quae Graece usia appellatur, id est (ut expressius intelligatur), homousion, aut quod dicitur homoe(o)usion, nullam omnino fieri mentionem ; nec quemquam praedicare ea de causa et ratione quod nec in diuinis scripturis contineatur, et quos super hominis scientiam sit, nec quisquam possit natiuitatem filii enarrare, de quo scriptum est, generationem eius quis enarrabit? [Is 53, 8].*

delegados occidentales Valente y Ursacio, se cede en aspectos teológicos políticamente triviales en pos de la deseada homogeneidad de credo²²⁶.

Otro punto extremadamente conflictivo y que es, igualmente, esclarecedor en lo que al trasfondo arriano se refiere, es la gran importancia que adquiere la afirmación monoteísta de la unicidad de Dios Padre que trasciende lo obvio para socavar las cualidades del Hijo en tanto plenamente divino y su generación, motivos que remitían a una especulación sobre la creación *ex nihilo* del Hijo y su disparidad de sustancia respecto del Padre, afirmaciones recurrentes en el imaginario arriano²²⁷:

Debido a que está suficientemente claro que únicamente el Padre sabe cómo engendró al Hijo, y solamente el Hijo sabe cómo fue engendrado por el Padre, no hay ni que discutir que el Padre es el mayor pues nadie puede dudar de que el Padre es mayor que el Hijo en honor, dignidad, majestad [...] y nadie ignora que la doctrina católica es que Padre e Hijo son dos personas y que el Padre es más grande y que el Hijo está subordinado al Padre²²⁸.

La ausencia de condena al arrianismo, hecho insólito desde 341, completan el cuadro de este polémico credo orquestado por Valente y Ursacio²²⁹ a instancias del poder y que provocará la fragmentación del

²²⁶ Si bien conviene remarcar, tal y como advierte R. Klein, *Constantius II und die Christliche Kirche*, p. 64, que el emperador estaba muy ocupado en ese momento con los problemas que se estaban dando en las fronteras del Danubio y del Éufrates como para prestar atención a los pormenores del credo emitido en este concilio de 357. No se sabe si el emperador asistió al concilio (*vid.* M. Simonetti, *La crisi*, pp. 229-230; R. P. C. Hanson, *Search*, p. 344).

²²⁷ En este sentido, se ha puesto en evidencia la clara afinidad del pensamiento de estos obispos con la carta de Arrio a Alejandro de Alejandría (en Athan. *Syn.*, 16), *vid.* P. Burns, *The Christology of Hilary of Poitiers' Commentary on Matthew*, pp. 31ss. Sin embargo, en la *blasphemia* no aparece la consideración del Hijo como κτίσμα posterior al Padre debido a que, ante todo, se pretendía confeccionar un documento de consenso.

²²⁸ Hil. *Syn.*, 11, *Scire autem manifestum est solum Patrem quomodo genuerit filium suum, et Filium quomodo genitus sit a Patre. Nulla ambiguitas est, majorem esse Patrem. Nulli potest dubium esse, Patrem honore, dignitate [...] Et hoc catholicum esse, nemo ignorat, duas personas esse Patris et Filii, majorem Patrem, Filium subjectum cum omnibus his quae ipsi Pater subjecit.*

²²⁹ El pensamiento teológico de los obispos ilíricos se puede rastrear a través de los documentos en cuya redacción estuvieron directamente implicados: la *blasphemia*

arrianismo en varias facciones, proceso que se acentuará y tenderá a extremos más radicales en los primeros años de la década siguiente con la implantación de la doctrina anomea de Aecio y Eunomio. En este sentido, cuanto mayor sea el alejamiento de la postura oficial respecto al homeusianismo de Basilio de Ancira y a la similitud de las sustancias como manera de expresar la diferencia interpersonal, más acusado será el viraje hacia posturas anomeas.

Precisamente, es debido a esta complejidad que se hace necesario destacar la importancia de la terminología en esta fase y, sobre todo, las diferentes denominaciones que reciben los grupos en litigio. En el periodo que media entre los concilios de Sirmio 357 y Niké-Constantinopla 360, puede llegar a ser fácil caer en la equivocación de confundir a las dos principales facciones protagonistas: homeos y homeusianos. Los primeros, verdaderos triunfadores del concilio sirmiense de 357, son los autores del credo “blasfemo”, lo que les caracteriza como plenamente arrianos. Se sitúan en continuidad con respecto a la doctrina eusebiana y, por derivación, con la del propio Arrio al negar la validez del uso de la retórica de la *ousía* para explicar la relación entre Padre e Hijo, a los que se contentan con calificar de “parecidos”²³⁰. Existe, asimismo, una continuidad en el recurso a la exégesis de ciertos pasajes ciertamente comprometedores²³¹ cuyo único fin aparente es demostrar, a través del recurso infalible a las Escrituras, la superioridad del Padre con respecto al Hijo, aspecto enfatizado a lo largo de todo el credo gracias a la aplicación de los atributos divinos

sirmiense (Hil. *Syn.*, 11 y Athan. *Syn.*, 28) y la fórmula de Rímini de 359 (Hier. *Alter. c. Luc.*, 17-18). A esto hay que unir la correspondencia entre Ursacio, Valente y Germinio de Sirmio (Hil. *Coll. ant. Par.*, pp. 47-48 y 159-164) así como la de otro personaje afín a este grupo: Auxencio de Milán (véase Hil. *C. Aux.*, *passim*). La *Altercatio* entre Germinio y el laico Heracliano (*PL Supplementum* 1), cierra este modesto pero elocuente corpus documental que muestra claramente la ruptura con Eusebio de Nicomedia en el pensamiento de estos personajes modificada por la ideología contemporánea del ambivalente Basilio de Ancira, *vid.* M. Meslin, *Les ariens d'Occident*, pp. 253-299 y P. Burns, *The Christology in Hilary of Poitiers' Commentary on Matthew*, p. 29.

²³⁰ *Vid.* R P. C. Hanson, *The Search*, pp. 557-558.

²³¹ *Jn* 10, 30; 14, 28 y 20, 17; *Rm* 3, 29-30 y el clásico *Pr* 8, 22, entre otros.

únicamente al Padre y a la prohibición de manifestar la coeternidad de ambas Personas.

Esta fórmula no dejó indiferente a ninguna de las diferentes facciones implicadas. Hemos tenido la oportunidad de ir comprobando la evolución de las diferentes sensibilidades teológicas postnicensas a lo largo del presente trabajo por lo que no debería resultar difícil en este punto anticipar las diferentes reacciones provocadas por este singular documento. Reacción, adhesión y conciliación son, a grandes rasgos, las tres respuestas que estas facciones van a dar a la *blasphemia* y que es posible rastrear en la actividad y obra del reivindicador del *homooúsios* Febadio de Agen, los homeos de Acacio de Cesarea y el entendimiento de Hilario de Poitiers con homeusianos de Basilio de Ancira.

La virulenta reacción del obispo galo Febadio al credo de Sirmio de 357 resultó tan inmediata como contundente. Según el obispo de Agen, el documento sirmiense no es sino un fraude orquestado por los herejes²³² que el obispo trata de desmontar punto por punto a través del recurso sistemático al credo de Nicea y a la tradición teológica

²³² Phoeb. C. ar., 1 y 2, donde abunda el uso de *fraus*: *Nisi illam zabolicae subtilitatis fraudem viderem, quae omnium fere sensibus occupatis, et haeresim persuadet ut fidem rectam, et fidem rectam damnat ut haeresim nullum omnino super his quae nuper ad nos scripta venerunt, sermonem haberem, fratres charissimi y probabimus multa per fraudem communis professionis, quae scilicet nec recipere possumus [...]* (“Si no tuviera yo puestos mis ojos sobre el diabólico truco de la sutileza diabólica que se ha adueñado ya de casi todos los espíritus, que hace de la herejía la verdadera fe y condena la verdadera fe como si fuese una herejía, tendría buen cuidado de hablar de estos escritos que he recibido recientemente, queridísimos hermanos” y “demostraré que se hallan mezclados de manera fraudulenta muchos de los artículos [del credo de Rímini] con una profesión de fe que no es común pero que no podemos, evidentemente, admitir [...]"). Asimismo el uso de *perfidia* es habitual a lo largo de la obra para referirse al documento en cuestión. El significado de ambos términos es idéntico al de la *blasphemia* hilariana aunque Febadio destaca de modo recurrente que la verdadera naturaleza fraudulenta del documento reside en la aparente simplicidad del mismo, pues “Según mi opinión, no hay sencillez alguna en este credo que, en primer lugar y para engañar a los espíritus ignorantes, crédulos e incautos despliega su encanto con una sutil herejía, tal y como la miel ayudaría a enmascarar una copa de veneno”. (Phoeb. C. ar., 3, *Nihil simplex in hac fidei professione suscepi, quae prima fronte ad decipiendos imperitos, credulos, incautos, haeretica subtilitate blanditur: pari modo quo veneni poculum mella commendant*).

occidental²³³, que adapta a las necesidades polémicas de su obra en defensa de la consustancialidad. Febadio se percata de los mismos problemas presentados por Hilario de Poitiers en *De Synodis*. Sin embargo, el enfoque del primero es, con mucho, más polémico que el de su colega exiliado. Esto se debe a la naturaleza misma de las obras que escribe cada uno, es decir, del soporte elegido para tratar un tema similar. Por esto, mientras Hilario dirige una carta a sus colegas en el ministerio donde les muestra que la fe de los orientales no es, en su conjunto, herética, Febadio emprende su particular lucha contra los arrianos a través de una diatriba donde los argumentos clásicos a favor del *homooúsios* atestiguan su dependencia de los presupuestos clásicos occidentales.

La formulación de los principales problemas que se vienen arrastrando desde Nicea, como la deficiente aclaración de la pluralidad personal del Dios único, quedan evidenciados a lo largo del texto sin que se proponga, a pesar de ello, una enunciación clara del problema. La inmediatez polémica coarta, una vez más, el despegue doctrinal de los occidentales haciendo que Febadio quede por ello más vinculado en este sentido a Lucifer de Cagliari que a Hilario de Poitiers. Sin embargo, es preciso contemplar el texto febadiano como una confirmación de la incipiente y progresiva dinamización del panorama teológico occidental pues, si bien la influencia de Tertuliano es todavía demasiado evidente, los problemas doctrinales y las discordancias de la ortodoxia nicena con respecto al férreo monoteísmo arriano están perfectamente identificadas y rebatidas en la obra de Febadio sin que se encuentren en él las carencias que hicieron que los occidentales acogiesen sin reservas dos décadas antes a Marcelo de Ancira²³⁴.

²³³ El peso de la obra tertuliana *Adversus Praxean* es evidente en todo el *Liber contra arianos* de Febadio quien convierte la argumentación antimonarquiana del africano en un arsenal antiarriano, *vid.* A. di Berardino (ed.), *Patrología III. La edad de oro de la literatura patristica latina*, Madrid, BAC, 1986, pp. 97-98.

²³⁴ En efecto, Febadio de Agen distingue perfectamente la pluralidad personal sin caer en presupuestos modalistas, lo que podría denotar ya en el momento de la redacción del *Liber contra arianos* una fuerte influencia de Hilario de Poitiers en el pensamiento teológico galo y, por extensión, occidental. *Vid.* Phoeb. C. *ar.*, 18 y especialmente 25-27.

La adhesión al credo fue protagonizada por el inmediato círculo de obispos afectos a Valente de Mursa y Ursacio de Singiduno, artífices del documento, entre los que Acacio de Cesarea²³⁵ se conformará como máximo representante de un grupo que no prosperó debido a su fuerte dependencia de los intereses imperiales. En efecto, el homeísmo parece haber sido una religión creada con el fin de satisfacer las ansias homogeneizadoras del poder y, quizá por ello, contó con un éxito puramente áulico, circunscrito al entorno religioso imperial que hizo que doctrinas más apegadas a la especulación filosófico-teológica, como el anomeísmo de Aecio y Eunomio, gozaran de un rápido éxito más allá de los intereses políticos en material teológica. Por otra parte, la beligerancia de esta doctrina frente al resto de sus rivales (ya fueran homoousianos, homeusianos o, incluso, los mencionados anomeos) indica de modo fehaciente la necesidad de dotar de exclusividad a una única doctrina: la sancionada, en este caso, por el poder temporal.

Los llamados homeusianos o homoiousianos por el contrario, no componen un grupo “arriano” sino que, siempre encuadrados en el marco de la ortodoxia, escapan del nicenismo al postular unas variaciones muy concretas sobre la relación interpersonal, entre las que destacan la similitud de las esencias y un explícito matiz subordinacionista en lo que atañe al Hijo (resumida en el hecho de ser “similar” y no “igual”), si bien considerando en todo momento su divinidad. No se debe pasar por alto que una figura de la talla de Hilario de Poitiers, en un afán conciliatorio, se alineó con este bando en el sínodo de Ancira de 358, a resultas de lo cual escribió un escrito irénico-pedagógico a sus colegas galos, donde pretendía explicar la “fe de los orientales”. Cabe, sin embargo, cuestionarse si el pictaviense hubiera escrito su *De Synodis* en los mismos términos tras el concilio de Rímini de 359 donde este grupo suscribió (de forma temporal) su propia sentencia de muerte. En cualquier caso, la concordancia de pareceres con Basilio de Ancira y su grupo se refleja en una voluntad de querer entender las peculiaridades y sensibilidad de los

Vid. J. Gummerus, *Die homöusianische Partei bis zum Tode des Konstantius. Ein Beitrag zur Geschichte des arianischen Streites in den Jahren 356-361*, Leipzig, 1900, pp. 90-97.

²³⁵ L. Ayres, *Nicaea and Its Legacy*, pp. 138-139.

orientales y de los credos emitidos desde 341. Resulta ilustrativo que Hilario de Poitiers sólo condene de modo explícito el credo de Sirmio de 357, indicando además que los vocablos en litigio (*homooúsios* y *homoioúsios*) expresaban, cada uno a su manera, la misma realidad y que, en cualquier caso el denominador común entre ambos era la ortodoxia, estuviera ésta al margen o no del concilio de Nicea²³⁶.

Sin embargo, esta relación entre Hilario de Poitiers y los homeousianos ha dado pie a un buen número de afirmaciones, algunas de ellas de lo más audaces. En esta línea, Mark Weedman no duda en amplificar la influencia de Basilio de Ancira en el pensamiento trinitario del pictaviense²³⁷, insistiendo en la relevancia de esta relación en el éxito del “partido” proniceno²³⁸. Efectivamente, es preciso señalar que, si bien la sensibilidad de Hilario es en todo punto pronicena y cercana al *homooúsios*, las influencias a las que estuvo sometido son tan distintas a las de los atanasianos como lo fueron los dispares motivos que obligaron a cada defensor de Nicea a asumir sus diferentes condenas. La variable homeousiana surge con fuerza a raíz de la reunión de Seleucia de 359 en la que estuvo presente el obispo de Poitiers. Allí, Basilio de Ancira y su doctrina claudican ante los intereses de Constancio II y, en parte por esto, Hilario trata de hacer ver a Basilio que el *homooúsios* niceno puede perfectamente entendido desde la mentalidad homeousiana: similar en lo que a la sustancia se refiere²³⁹. Tras la muerte del emperador, el bando

²³⁶ H. Chadwick, *Church in Ancient Society*, pp. 279ss.

²³⁷ El autor cree ver en el antimodalismo de tipo tertuliano que se evidencia en las obras de Hilario (especialmente en su *Comentario a Mateo*), el nexo entre su pensamiento y el de los homeousianos, *cfr.* M. Weedman, *The Trinitarian Theology of Hilary of Poitiers*, Leiden, 2007, pp. 25-43.

²³⁸ M. Weedman, “Hilary and the Homoiousians: Using New Categories to Map the Trinitarian Controversy”, *ChHist*, 76, 2007, p. 491, donde contradice la tesis clásica de P. Smulders, *La doctrine trinitaire de Saint Hilaire de Poitiers*, Roma, 1944, pp. 235-249, en la que minimiza la influencia de Basilio de Ancira en el pensamiento hilariano. *Cfr.* C. Beckwith, *Hilary of Poitiers on the Trinity: From De Fide to De Trinitate*, Oxford, 2008, pp. 54ss.

²³⁹ M. Weedman, “Hilary and the Homoiousians”, p. 492. Sobre la labor mediadora de Hilario de Poitiers entre las teologías oriental y occidental, véase P. Burns, “West Meets East in the De Synodis of Hilary of Poitiers” *StudPatr* 28, 1993, pp. 24-28; M. J. Le Guillou, “Hilaire entre l’Orient et l’Occident” en *Hilaire de Poitiers. Évêque et docteur*

homeusiano reemprende su lucha contra los arrianos y escucha la llamada a la reconciliación hecha desde diferentes lugares, entre los que destaca el concilio atanasiano de Alejandría.

A pesar de esta efervescencia de ideas, el debate doctrinal en los diferentes concilios convocados cesa a partir del dominio efectivo de Constancio sobre el Occidente para dar paso a una enunciación y fijación de los principios oficiales que deben ser distribuidos e implantados por todo el Imperio. La *blasphemia* se entiende en este contexto de oficialización del credo, pues se trata una profesión de fe esencialmente subordinacionista en la que la reticencia a tratar la generación del Hijo es más que evidente²⁴⁰. Debido a esto, este credo produjo una fortísima e inmediata reacción entre los intelectuales nicenos²⁴¹ que empiezan a vislumbrar la verdadera intención que se oculta tras la polémica contra los partidarios atanasianos y que no es otra que el intento de implantar una doctrina única, abiertamente homea y antinicensa, en la que los principales problemas teológicos que tantos problemas y alteraciones estaban originando en ambas partes del Imperio, cesasen bajo los auspicios de un credo simplista en el que la mera alusión a las Sagradas Escrituras zanjase problemas de alto calado especulativo y larga trayectoria teológica. Se trata por tanto, de la domesticación del episcopado y de su puesta al servicio de intereses que nada tienen que ver con la dimensión magisterial de su cargo. El problema de Atanasio sería tan sólo una cortina de humo tras la que se ocultaban los intereses

(368-1968), París, 1968, pp. 39ss; P. Galtier, “Saint Hilaire trait d’union entre l’Occident et l’Orient”, *Gregorianum*, 40, 1959, pp. 621ss, si bien no comparto en absoluto la premisa de este autor, quien justifica el exilio hilariano afirmando que “c’est la défense de Saint Athanase qui provoqua l’exil de saint Hilaire”, en *idem*, p. 609 (afirmación hecha seguramente al hilo de *Coll. ant. Par.* B 1, 4), sus conclusiones siguen siendo estimulantes hoy en día.

²⁴⁰ De hecho, se contenta con solventar el asunto citando un versículo de Isaías, como nos muestra Hilario en el pasaje de *De Synodis* traído a colación con anterioridad (*Syn.*, 11).

²⁴¹ Buena muestra de ello es el texto de Febadio de Agen traído a colación, *cfr.* *Feb. Lib. c. ar.*, 3ss. El texto de Febadio es de suma utilidad para comprender todas las sutilezas que se hallaban ocultas tras la aparente simplicidad de este polémico credo emitido en 357 en Sirmio.

homeos y que se disipa rápidamente cuando se manifestaron sus intereses a las claras en Sirmio²⁴².

El recurso a la autoridad bíblica se configura como el gran argumento de los homeos. Ante esta realidad, los nicenos ponen en marcha sus mecanismos de reacción que no van a ser otros que un desarrollo más que notable de la exegética y la literatura polémica. Por esto, será a partir de la emisión de la *blasphemia* sirmiense cuando encontremos el definitivo arranque de la nueva teología occidental y, en general, el comienzo de la aparición de las más notables obras de los protagonistas de este conflicto. Hilario de Poitiers conformaría en este sentido un ejemplo perfecto pues, tal y como ya han señalado los grandes especialistas en su obra²⁴³, el obispo manifiesta la necesidad de no sólo entender la relación Padre-Hijo sino, además, de saber acometer e interpretar los pasajes más oscuros y difíciles de las Escrituras, ya que son de éstos de los que los homeos y otros adversarios se van a servir para justificar su postura²⁴⁴.

La exégesis de Hilario no se puede entender sin aceptar sin reservas que es esencialmente polémica ya que su objetivo principal no es otro que el de desmontar los argumentos arrianos. Su método consiste en buscar la intención del autor y el mensaje que pretende transmitir para, seguidamente, comprender el sentido del texto (y no al revés), acción que sólo se puede conseguir a la luz de la revelación global del misterio de Dios, manifestado a través y en Jesucristo. Por ello, para Hilario, todo lo narrado en la Biblia conforma un anuncio o testimonio de Cristo²⁴⁵. Con

²⁴² Vid. D. H. Williams, "A Reassessment of the Early Career and Exile of Hilary of Poitiers", pp. 214-217 y M. Weedman, *The Trinitarian Theology of Hilary of Poitiers*, pp. 76ss.

²⁴³ Principalmente, J. Doignon en *Hilaire de Poitiers. Disciple et témoin de la vérité* y Ch. Kannengiesser, "La exégèse d'Hilaire", en *Hilaire et son temps. Actes du colloque de Poitiers, 29 septembre-3 octobre 1968*, París, 1969, pp. 127-149. El propio Hilario resume perfectamente su mentalidad a la hora de enfrentarse a las Escrituras en *Lib. II ad Const.*, 9: *Scripturae enim non in legendo sunt, sed in intelligendo neque in prevaricatione sunt, sed in caritate*.

²⁴⁴ M. Weedman, *The Trinitarian Theology of Hilary of Poitiers*, p. 119.

²⁴⁵ Esta es la esencia de la interpretación tipológica característica de Hilario expresada por el mismo de modo muy sencillo en *Myst.*, 1, 1 y en *Tr. Ps. 118* dalet 4, 1-2,

esto, pretendo afirmar que en la guerra contra el oponente todo se resume para los nicenos en dos caminos, mientras que para el arriano sigue librándose gracias al recurso al credo y a la condena al exilio hecha por el brazo secular de Constancio II. Polémica y exégesis son los dos caminos transitados por los nicenos en la fase que media entre la *blasphemia* sirmiense y el indulto de Juliano y es a través de estos dos géneros que se debe rastrear. No en vano, tal y como han notado otros estudiosos, una práctica común entre los nicenos consiste en emplear credos y reglas de fe como guías hermenéuticas²⁴⁶, si bien la elección de dichos instrumentos depende, asimismo, del contexto polémico del momento²⁴⁷.

cfr. Ch. Kannengiesser, “La exégèse d’Hilaire”, pp. 137ss. e *Idem*, *Handbook of Patristic Exegesis*, vol. 2, Leiden, 2004, pp. 997ss. L. Ayres habla de un método “gramatical” de Hilario en *Nicaea and It’s Legacy*, pp. 31-40.

²⁴⁶ L. Ayres, *Nicaea and It’s Legacy*, pp. 336-339.

²⁴⁷ M. Weedman, *The Trinitarian Theology of Hilary of Poitiers*, p. 121, n. 4.

3. 6. EL TRIUNFO DEL IDEAL UNIFICADOR: TIRANÍA Y *BLASPHEMIA*

A ojos de nuestros protagonistas, la maniobra fraudulenta iba dando sus frutos. Si nos retrotraemos al concilio milanés de 355 y a sus muchas y variadas consecuencias, no debemos pasar por alto el exilio de Liberio, sobre el que volveré a proponer una serie de reflexiones. Jean Doignon indicó que ya los historiadores eclesiásticos que glosaron este pulso entre Constancio II y los partidarios de Atanasio, percibieron el exilio del obispo romano como una severa advertencia a todos aquellos que desafiaban las disposiciones imperiales²⁴⁸. Sin embargo, pese a lo escandaloso de la condena del obispo de Roma entre sus contemporáneos, lo que interesa aquí es, primero, la acción en sí y, en un segundo lugar, el prematuro retorno de Liberio que dejó en su momento un extraño sabor de boca entre los pro-nicenos. En efecto, muchos han sido los que han especulado sobre este particular en un sentido o en otro. Algunos han visto la claudicación de Liberio tras el hecho del retorno, asegurando que, para obtener su vuelta, el obispo se resignó a aceptar el credo de Sirmio, abiertamente arriano, mientras que no son menos los que consideran este hecho como una muestra más de hasta dónde era capaz de llegar el emperador en su empeño por conseguir la unificación religiosa del Imperio. En cualquier caso, conviene comenzar planteando el caso y para ello me serviré de una reconstrucción de los hechos a partir de diversos testimonios más o menos próximos al conflicto.

Lo primero que hay que tener en cuenta es que los motivos y el desarrollo del exilio de Liberio son, al igual que ocurre con Hilario de Poitiers, en todo punto diverso a los de Atanasio y los represaliados de Milán. Aparentemente, todos estos personajes compartirían una misma suerte: haber sido condenados y extorsionados por su tenacidad en la fe y la defensa de Atanasio pero, si prestamos un poco de atención a los pormenores de sus diferentes condenas encontramos que obedecen a

²⁴⁸ J. Doignon, “L’impietas de l’empereur Constance à l’égard du pape Libère: Hilaire de Poitiers, *In Constantium* 11”, en *StudPat* 24, 1993, p. 70, trae a colación el testimonio de Philost. *Hist. Eccl.*, 4, 3 (n. 2) y Soz. *Hist. Eccl.*, 4, 15 (n. 4) además de la pertinente opinión de Atanasio de Alejandría al respecto en *hist. Ar.*, 41 (n. 3).

causas sutilmente diferentes. El caso de Liberio, obispo de Roma, resulta esclarecedor en su conjunto. El propio Hilario sitúa el arresto de Liberio entre el Concilio de Milán y su propia condena en Béziers un año después, es decir, entre el verano de 355 y la primavera de 356²⁴⁹. Esto nos da una idea, en un primer momento, de la conexión entre la condena de Liberio y las represalias de Milán. Recordemos que los legados del obispo, Eusebio de Vercelli y Lucifer de Cagliari, habían sufrido significativamente el castigo impuesto por su actitud en el concilio y estaban ya cumpliendo su condena.

Existen varios documentos que transmiten la actuación surgida en torno a Liberio. Tras el concilio, Constancio envió a sus hombres a Roma con el fin de persuadir al obispo y lograr que abrazase su causa, ya fuera de buen grado o a la fuerza²⁵⁰. Atanasio recoge un célebre pasaje donde el eunuco Eusebio²⁵¹ trata de sobornar al obispo²⁵² y Amiano Marcelino²⁵³

²⁴⁹ Hil. *In Const.*, 11 donde se deduce de la secuencia cronológica de los atropellos de Constancio que relata.

²⁵⁰ *Idem*, *Vertisti deinde usque ad Romam bellum tuum, eripuisti illinc episcopum, et o te, miser [o miserum], qui nescio utrum maiore impietate relegaueris quam remisieris!* (“Has llevado, pues, la discordia hasta Roma, eliminando de allí al obispo y no sé yo, miserable, si no ha sido mayor impiedad exiliarlo que volverlo a traer”). La defección de Liberio supuso, ciertamente, un gran varapalo para el bando niceno.

²⁵¹ Eusebio supone una ilustrativa muestra del gran ascendiente que estaban logrando los eunucos en la corte. Sobre este particular, *vid.* J. Dunlap, “The office of the Grand Chamberlain in the Later Roman and Byzantine Empire”, *University of Michigan Studies. Humanistic Series*, 14, 1924, pp.189-202; K. Hopkins, *Conquerors and Slaves. Sociological Studies in Roman Society*, vol. I, Cambridge, 1978, pp. 172-196; P. Guyot, *Eunuchen als Sklaven und Freigelassene in der griechisch-römischen Antike*, Klett-Cotta, 1980, pp. 130ss; A. Alba López, *Príncipes y tiranos*, p. 25 y pp. 37ss.

²⁵² Atanasio de Alejandría transmite la supuesta entrevista entre Liberio y Constancio en un largo texto (*Hist. ar.*, 35-36).

²⁵³ Amm. Marc. *Hist.*, 15 7, 6, *Hoc administrante Leontio, Liberius Christianae legis antistes, a Constantio ad comitatum mitti praeceptus est, tamquam imperatoriis iussis et plurimorum sui consortium decretis obsistens, in re quam breui textu percurram.* (“Durante la administración de Leoncio, un sacerdote de la religión cristiana de nombre Liberio fue llevado ante un consejo privado por orden de Constancio acusado de oponerse a los mandatos del emperador y a lo establecido por la mayoría de sus colegas en un asunto que contaré brevemente”). *Vid.*, *ídem* 9 y 10: *Hunc per subscriptionem abicere sede sacerdotali, paria sentiens ceteris, iubente principe Liberius monitus, perseueranter renitebatur, nec uisum hominem nec auditum damnare nefas ultimum saepe exclamans,*

transmite la secuencia reflejando, además, el vínculo afectivo del pueblo de Roma con el obispo, quien fue arrestado y expulsado en horas nocturnas para evitar la reacción de los ciudadanos contra los captores de su pastor. Finalmente, arrestado por el prefecto de Roma, Leoncio, Liberio acaba por ser mandado al exilio en Beroea, Tracia. Diversos testimonios nos indican que Liberio no supo sobrellevar con entereza ni el exilio, ni la privación de sus funciones. Sus cronistas contemporáneos, agobiados igualmente por la crueldad de las penas impuestas por orden de Constancio, si bien no fueron en ningún momento irrespetuosos con el obispo de Roma, no es menos cierto que transmiten de él la imagen de un hombre lleno de flaquezas²⁵⁴ que no estuvo, quizá, a la altura del cargo que tuvo que ocupar. Tras dos años de exilio²⁵⁵, Liberio retoma sus funciones como obispo de Roma después de lo que parece ser una capitulación ante las exigencias del emperador²⁵⁶.

aperte scilicet recalcitrans imperatoris arbitrio. Id enim ille Athanasio semper infestus, licet sciret impletum, tamen auctoritate quoque potiore aeternae urbis episcopi firmare desiderio nitebatur ardenti; quo non impetrato, Liberius aegre populi metu, qui eius amore flagrabat, cum magna difficultate noctis medio potuit asportari. (“Cuando el emperador ordenó a Liberio que suscribiera la expulsión de Atanasio de su sede sacerdotal, aunque realmente sentía lo mismo que los demás, se opuso con insistencia, exponiendo con gritos continuos que condenar a un hombre sin verle ni escucharle era el peor de los crímenes, enfrentándose así abierta y frontalmente a la orden del emperador. Por tanto, Constancio, habiendo sido siempre hostil a Atanasio, supo que había fracasado en su empeño a pesar de que deseaba enormemente que el poder superior del obispo de la Ciudad Eterna hubiese ratificado su demanda y, en tanto que no obtuvo esto, Liberio fue exiliado pero con grandes dificultades y en medio de la noche por temor al populacho que estaba fanáticamente unido a él”).

²⁵⁴ Vid. Liber. *Ep. Non doceo*, en Hil. *Coll. ant. Par.*, B, VII, 11, 1 y esp. 2. Concluye esta carta dirigida a Vicente de Capua con una lastimosa interpelación cargada de drama, *uos uideretis si uolueritis me in exilio deficere, erit Deus iudex inter me et uos*.

²⁵⁵ Athan. *Apol. c. ar.*, 89; *Hist. Ar.*, 41. Theod. *Hist. Eccl.*, 2, 17, conecta su regreso con la visita de Constancio a Roma en 357. En la *Collectio Avellana* se indica que regresó “en el tercer año”, por mediación del pueblo de Roma que lo demandó al emperador durante su visita en 357, vid. CSEL 35 2,3-8: *post annos duos uenit Romam Constantius imperator; pro Liberio rogatur a populo. Qui mox annuens ait habetis Liberium, qui, qualis a uobis profectus est, melio reuertetur. Hoc autem de consensu eius, quo manus perfidiae dederat, indicabat. Tertio anno redit Liberius, cui obuiam cum gaudio populus Romanus exiuit*.

²⁵⁶ F. Savio, *Punti controversi nella questione del papa Liberio*, Roma, 1907, pp.

Ciertamente, esta vuelta coincide con el triunfo de la *blasphemia* sirmiense, lo que ha llevado a H. C. Brennecke a manifestar la relación causa-efecto entre la asunción del credo por parte de Liberio y su rehabilitación²⁵⁷. Sin embargo, parece que ésta es una creencia errónea, fruto de interpolaciones posteriores²⁵⁸ y que en realidad Liberio sufrió las circunstancias en las que se vio envuelto del modo en que le fueron dispuestas.

Si el caso de Liberio resulta ilustrativo, no lo es menos el de Osio de Córdoba, quien, junto con Potamio de Lisboa, claudica en el mismo concilio sirmiense dando lugar a una profunda indignación en el bando represaliado. En el caso de Osio, resulta fácil comprender la desesperación de los ortodoxos, ya que se trata de la pérdida del referente niceno por excelencia. Sin embargo, la dimensión ideológica de la deserción del obispo de Lisboa resulta menos clara. Poco se sabe de la vida y de las acciones de Potamio, personaje injustamente juzgado por sus chocantes y singulares escritos²⁵⁹ del que diferentes testimonios documentan una adscripción temporal al arrianismo que ha pesado más que la vuelta del mismo al seno de la ortodoxia²⁶⁰, testimoniada por la

148-162; T. D. Barnes, "The Capitulation of Liberius and Hilary of Poitiers" *Phoenix* 46, 1992, pp. 256-265.

²⁵⁷ H. C. Brennecke, *Hilarius von Poitiers*, pp. 294-295, si bien advierte que Liberio no estuvo presente en ninguno de los concilios celebrados en Sirmio en 357 y 358, pp. 276-288.

²⁵⁸ J. Doignon desmiente esta visión en "L'impietas de l'empereur Constance", pp. 71-74.

²⁵⁹ Vid. J. C. Sánchez León, "Los sermones del obispo Potamio de Lisboa", *Espacio, Tiempo y Forma, serie II Historia Antigua*, t. 11, pp. 502-504 para un contraste de las diferentes opiniones que ha suscitado la producción escrita del obispo. Cfr. V. Yarza Urkiola, *Potamio de Lisboa*, pp. 69ss.

²⁶⁰ *Lib. Prec.*, 32, en donde se explica, de modo venenoso, el motivo de su defección: *Sed et ipse Osius Potami querelae accersitus ad Constantium regem minisque perterritus et metuens ne senex et diues exilium proscriptionemue pateretur, dat manus impietati et post tot annos praeuaricatur in fidem. Et regreditur ad Hispanias maiore cum auctoritate habens regis terribilem iussionem, ut quis eidem episcopus iam facto praeuaricatore minime uelit communicare, in exilio mitteretur.* ("El propio Osio, citado ante el rey Constancio por la queja de Potamio, asustado por las amenazas y temiendo que iba a soportar el exilio y la proscripción viejo y rico, tiende la mano a la herejía y después de tantos años se desvía de la fe y vuelve a Hispania con mayor autoridad, con el terrible

carta que este mismo personaje escribe a Atanasio de Alejandría²⁶¹ sobre este particular con anterioridad, incluso, a las medidas conciliatorias del patriarca tras la muerte de Constancio II.

En cualquier caso, el partido niceno estaba viviendo su hora más negra, que Hilario de Poitiers conceptuará como una auténtica “guerra contra los santos²⁶²”. Las defecciones del obispo de Roma, del mítico Osio y de prominentes obispos occidentales, unidas a las expeditivas medidas emprendidas con anterioridad, sumieron a Hilario de Poitiers y al entorno de Atanasio en una tesitura harto compleja. Pese a ello, la reacción no se iba a hacer esperar ya que es a partir de ahora cuando los nicenos comienzan a remontar a través de un profundo desarrollo de los recursos ideológicos expresados a través de la multiplicación de escritos de diverso género y a la reestructuración de la acción. En este sentido, es a través de esta luz que debemos contemplar la vinculación temporal del obispo de Poitiers a los homeusianos de Basilio de Ancira²⁶³ o la relajación en la postura de Atanasio de Alejandría con respecto a los ortodoxos no nicenos, cuya culminación hallaremos en el concilio de Alejandría de 362.

En cualquier caso, más que dilucidar el verdadero desarrollo de las represalias y condenas impuestas a los detractores de la política “oficial”, interesa constatar el modo en el que esto se percibió por los propios

mandato del rey de que si algún obispo no quería comulgar con él, ya prevaricador, fuera enviado al exilio”).

²⁶¹ En A. Wilmart, “La lettre de Potamius à Saint Athanase”, *RBen* 30, 1913, pp. 280-282.

²⁶² *Vid.* Hil. *In Const.*, 27, [...] *intellege te diuinae religionis hostem et inimicum memoriis sanctorum et paternae pietatis rebellem*. (“[...] date cuenta de que eres adversario de la religión divina, el enemigo de la memoria de los santos y un rebelde contra la recta fe de tu padre”).

²⁶³ Esta vinculación no implica una desertión de Nicea por parte de Hilario, quien estaba convencido de que homeusianos y homoousianos profesaban la misma religión, según *Syn.*, 72-75. El rechazo de los homeusianos al término ὁμοούσιος debe contemplarse siempre a la luz de la fuerte prevención de los orientales contra el sabelianismo, de que este término no es escriturístico y de la influencia de la teología origenista en su contexto geográfico. *Vid.* J. Gummerus, *Die homöusianische Partei bis zum Tode des Konstantius. Ein Beitrag zur Geschichte des arianischen Streites in den Jahren 356-361*, Leipzig, 1900, pp. 121 y 152.

actores y sus contemporáneos y, sobre todo, en qué modo se empleó esta dolorosa experiencia en la elaboración de un discurso argumentado contra el poder. A continuación trataré de sistematizar la visión del blasfemo tirano y sus implicaciones en la percepción de gobierno y el uso del poder. En esta lucha contra el poder es donde los diferentes implicados desarrollarán un discurso, llamado a alcanzar sus máximas cotas de éxito en su reelaboración ambrosiana²⁶⁴, en el que la retórica y la polémica van dejando paso, paulatinamente y no en todos los casos, a una sólida doctrina teológica del poder. La polémica antiarriana tiene aquí un notabilísimo valor catalizador que hace, precisamente, que se retomen una serie de tópicos y motivos retóricos cuyo uso, tras la tolerancia, podrían considerarse improcedentes, así como el hecho mismo, relacionado con lo anterior, de que la adscripción a una doctrina u otra del cristianismo imponga el desarrollo de un discurso deslegitimador conducente a sustraer al monarca de sus más elementales funciones y prerrogativas.

Sin embargo, pese a todos los esfuerzos imperiales por lograr la tan ansiada unificación eclesiástica y al espejismo del concilio de Sirmio de 357, las medidas tomadas contra los obispos occidentales no tuvieron el efecto deseado por el autócrata. Afortunadamente, para discernir las complejas tramas contamos con el testimonio de Hilario de Poitiers, exiliado en Oriente en esta época²⁶⁵. El obispo galo estaba, pese a su exilio, autorizado a mantener correspondencia con su diócesis en tanto que no había sido depuesto por el tribunal que lo condenó como resultado de este permiso, se conserva una larga carta conocida como *De Synodis* en la que el pictaviense, en un gesto de irenismo teológico, trata de poner en concordancia las posturas de Oriente y Occidente en materia de dogma y doctrina explicando detalladamente a sus colegas las tesis de Basilio de Ancira, líder homeousiano, mientras se esforzaba en Oriente por demostrar que la teología occidental no tenía nada que ver con el

²⁶⁴ Del que el responso al emperador Teodosio o la polémica en torno a la basílica de los arrianos son una buena muestra.

²⁶⁵ J. Gummerus, *Die homöusianische Partei bis zum Tode des Konstantius*, pp. 57-58; G. Fernández Hernández, “Liberio de Roma y el homoiousianismo”, *A&C* 23, 2006, pp. 499-502.

sabelianismo²⁶⁶. A pesar de estos esfuerzos, el curso y la naturaleza misma de los acontecimientos van a provocar el cese de la actitud conciliadora de Hilario de Poitiers quien, a raíz del nuevo golpe que el bando arriano más vinculado al poder estaba a punto de perpetrar, tendrá que continuar su lucha de un modo más sólido desde el punto de vista doctrinal y más encendido desde el polémico.

Debido a su trascendental importancia, las consecuencias de los concilios gemelos de 359 se dejaron sentir en años sucesivos. Constancio II, liberado de la fuerte oposición occidental que representaban sus opositores nicenos, atendió la petición de Basilio de Ancira de convocar un concilio que solucionase de modo definitivo las divergencias doctrinales en pos de un entendimiento moderado a medio camino entre el estandarte niceno del *homooúsios* y los presupuestos arrianos. Sin embargo, la consecución de este hecho denuncia la existencia de intereses contrapuestos ya que se terminaron celebrando dos concilios, uno para los occidentales en Rímini y otro para los orientales en Seleucia, fuertemente mediatizados por una fórmula doctrinal escrita a tales efectos que pretendía dar un paso más en el camino de la conciliación. Esta fórmula, el polémico credo “fechado”²⁶⁷ escrito en el transcurso de una reunión de

²⁶⁶ Cfr. Sulp. Sev. Chr., 2, 42, 2, *Primum quaesitum est ab eo [Hilario] quae esset Gallorum fides, quia tum, Arrianis prava de nobis uulgantibus, suspecti ab Orientalibus habebamur trionymam solitarii Dei unionem secundum Sabellium credidisse. Sed exposita fide sua iuxta ea quae Nicaena erant a Patribus conscripta Occidentalibus perhibuit testimonium.* (“En primer lugar, se le preguntó sobre la fe de los galos pues, en verdad, como se habían estado divulgando maldades sobre nosotros por parte de los arrianos, los orientales habían sospechado que nosotros, siguiendo a Sabelio, creíamos en la unidad trinominal de un Dios solitario. Sin embargo, profesada la propia fe conforme a lo suscrito por los Padres en Nicea, se testimonió la de los occidentales”).

²⁶⁷ Athan. Syn., 3 y 8; Soc. Hist. eccl., 2, 37; cfr. M. Simonetti, *La crisi*, pp. 245-249; R. Klein, *Constantius II und die Christliche Kirche*, pp. 91-92, quien considera este documento como un triunfo del programa político del emperador; J. N. D. Kelly, *Credos*, pp. 344-345; R. P. C. Hanson, *The Search*, pp. 362-371 y G. Gigli, *L'ortodossia, l'arianesimo e la politica di Costanzo II*, p. 141. Este credo destaca, asimismo y tal y como resaltan también estos estudiosos, por introducir el descenso de Cristo a los infiernos por primera vez. Vid. la magnífica obra de R. Gounelle, *La descente du Christ aux enfers. Institutionnalisation d'une croyance*, París, 2000, especialmente pp. 273-294. Por mi parte, opino además que esta imagen, colocada en un credo, podría indicarnos un cambio o una evolución en la sensibilidad teológica en la que temas como la salvación, la justificación y

obispos en Sirmio, celebrada el 22 de mayo de 359, supuso el espaldarazo definitivo a la ansiada religión de Estado que había ido tomando forma desde el concilio de la Dedicación de 341 como instrumento sumiso del Estado por lo que, si bien podía satisfacer a los homeos y homeusianos (no en vano se había asociado a Basilio de Ancira al proyecto), difícilmente podría ser aceptado por los ortodoxos nicenos y por el sector más radical de arrianismo representado por el incipiente anomeísmo.

La maniobra pasaba, en cualquiera de los casos, por suscribir el llamado credo fechado llegando al extremo de que el prefecto de Italia, Tauro, tenía orden de no permitir que ningún obispo abandonase el recinto en el que se produjo la reunión de Rímini sin que hubiese antes firmado el polémico documento²⁶⁸. Pese a la aplicación de estas medidas coercitivas²⁶⁹, la oposición surgió de entre varios sectores del concilio, entre los que destacaba el grupo de veinte obispos liderados por Febadio de Agen, furibundo niceno probablemente surgido de un sustrato pro hilariano fomentado en la Galia desde el destierro del pictaviense.

El concilio de Seleucia, al que asistió el propio Hilario²⁷⁰, se

la predestinación van a adquirir gran pujanza en los albores del siglo V. Para un estado de la cuestión preniceno, *vid.* A. Orbe, *Introducción a la teología de los siglos II y III*, Salamanca, 1988, pp. 822-850 e *Idem*, pp. 782ss. para comprender la importancia del dominio de los infiernos en la consecución de un plan salvífico global. Sobre la justificación por la fe en Hilario de Poitiers, *vid.* D. H. Williams, “Justification by Faith: a Patristic Doctrine”, *JEH* 57, 2006, pp. 657-661; A. Peñamaría de Llano, *La salvación por la fe. La noción fides en Hilario de Poitiers. Estudio filológico-teológico*, Burgos, 1981 e *Idem*, “Libertad, mérito y gracia en la Soteriología de Hilario de Poitiers ¿Precursor de Pelagio o Agustín?” *REAug* 20, 1974, pp. 234-250 y C. Beckwith, “A Theological Reading of Hilary’s ‘autobiographical’ narrative in *De Trinitate* I, 1-19”, *SJTh* 59, 2006, pp. 257-259.

²⁶⁸ Sulp. Sev. *Chr.*, 2, 41, 1, *Igitur apud Ariminum, urbem Italiae, synodum congregari iubet: id que Tauro praefecto imperat, ut collectos in unum non ante dimitteret, quam in unam fidem consentirent, promisso eidem consulatu, si rem effectui tradidisset*. (“En consecuencia, el emperador ordenó que un sínodo se reuniese en Ariminum, una ciudad de Italia, y aleccionó al prefecto Tauro para que no permitiese que éste se disolviese una vez reunido hasta que no concordasen en una fe y, al tiempo que le prometía el consulado, si conseguía llevar a término esta orden”).

²⁶⁹ Entre las que se cuentan, también, una carta de Constancio al sínodo al que se transmitían severas recomendaciones, *vid.* Hil. *Coll. ant. Par.* A VIII.

²⁷⁰ Hil. *In Const.*, 12. Si tenemos en cuenta el testimonio siempre laudatorio de Sulpicio Severo, Hilario fue cálida y afectuosamente acogido por sus colegas orientales,

caracterizó por una multiplicidad de reivindicaciones entre las que no se encontraba el apoyo al credo fechado. La mayoría deseaba, si atendemos al juicio de los diferentes cronistas del evento, primar una reelaboración del credo niceno en la que se excluyese el polémico *homooúsios* pero no estaban dispuestos a transigir con las peticiones imperiales de aceptar el *homoios* de la fórmula de Rímini en pos de la concordia. Hilario nos aporta su testimonio de primera mano y nos presenta todo un mosaico doctrinal en el que sólo los egipcios (omitiendo a los partidarios del obispo arriano que ocupaba la cátedra de Atanasio) estaban dispuestos a confesar el *homooúsios* mientras que la mayoría optaba por la similitud de sustancia, si bien existían grupos heterousios y anomeos²⁷¹, severamente reprimidos y condenados tras el envío de Aecio al exilio.

Dejando aparte todos estos pormenores de tipo doctrinal, los concilios de 359 son los causantes de varios fenómenos más interesantes para comprender el fenómeno tratado. Por una parte, el concilio de Rímini es el motivo por el cual Jerónimo²⁷², en su *Altercatio luciferiani et orthodoxi*, nos indica que el mundo entero gimió al descubrirse siendo arriano²⁷³; es la razón por la que Lucifer condena toda asociación con los obispos que transigieron con la maniobra ariminiense y es, igualmente, el detonante de la ira de Hilario de Poitiers contra el emperador Constancio. Por tanto, sería preciso que se prestase una mayor atención al desarrollo de estos dos concilios, en particular al de Rímini en el que se llevó a cabo

quienes le apreciaban sobremanera, *vid. II Chr.*, 42: *Is, ubi Seleuciam uenit, magno cum fauore exceptus omnium in se animos et studia conuerterat.* (“Él, al llegar a Seleucia, fue recibido con gran amabilidad y se atrajo para sí toda credibilidad y afecto”).

²⁷¹ Hil. *In Const.*, 12, *Orientalium in Seleucia synodum repperi, ubi tantum blasphemorum est quantum Constantio placebat. Nam prima secessione mea deprehendi ut centum quinque episcopi omoeousion, id est similis essentiae, praedicarent et decem et nouem anomoeousion, id est dissimilis essentiae, profiterentur, soli Aegyptii praeter Alexandrinum hereticum omousion constantissime obtinerent.* (“Acudí en Seleucia a un sínodo de orientales en el cual había tantas blasfemias como le gustan a Constancio. La primera vez que salí del recinto sorprendía a 150 obispos que proclamaban el *homeoúsion*, es decir, la semejanza de naturalezas, y 19 que profesaban el *anomoeoúsion*, es decir, la desemejanza de naturalezas. Sólo los egipcios, exceptuando al hereje de Alejandría [Jorge de Capadocia], sostenían con firmeza el *homooúsion*”).

²⁷² B. Jeanjean, *Saint Jérôme et l'hérésie*, París, 1999, pp. 22-25.

²⁷³ Hier. *Alter. Luc.*, 19, *ingemuit totus orbis, et arianum se esse miratus est.*

lo que Y. M. Duval calificó a partir del testimonio hilariano como una “maniobra fraudulenta”²⁷⁴. Si bien es cierto que el obispo de Poitiers no estuvo presente en el concilio de Rímini, en varios de sus escritos encontramos referencias a esta reunión, considerada como un fraude (*fraus*) por Jerónimo y Sulpicio Severo²⁷⁵ varias décadas después de su celebración, lo que indica la extraordinaria importancia de Rímini en los principales problemas doctrinales de finales del siglo IV.

La culminación de estas actividades se operará en el concilio de Constantinopla de 360 donde se ratifican las medidas adoptadas en Rímini²⁷⁶ y Seleucia. El emperador pondrá especial énfasis en la condena de Aecio, por manifestar que Padre e Hijo no eran similares con respecto a la sustancia sino a través de la voluntad del Padre²⁷⁷. El grupo homeusiano de Basilio de Ancira tratará, alentado probablemente por el interés conciliatorio de Hilario de Poitiers, proponer una alianza y, por consiguiente, la unión, entre su “partido” y los nicenos occidentales. De hecho, parece ser que existía un marcado interés por solventar las disputas y que, para ello, se iba a tratar de favorecer a los homeusianos con una fórmula aceptable para ellos en la que el balance vendría dado por una omisión de la cuestión de la *ousía* sin una condena al uso de las palabras²⁷⁸. El propio Hilario se había aproximado a la capital desde su

²⁷⁴ Y. M. Duval, “La manoeuvre frauduleuse de Rimini. A la recherche du *Liber aduersus Vrsacium et Valentem*”, en *Hilaire et son temps. Actes du colloque de Poitiers, 29 septembre-3 octobre 1968*, París, 1969, pp. 51ss. H. C. Brennecke desarrolla en su obra *Studien zur Geschichte der Homöer*, Tübinga, 1988, un detallado estudio del pensamiento homeo y de la actividad de este grupo en el concilio de Rímini en pp. 23-39

²⁷⁵ Hier. *Alter. Luc.*, 18 y Sulp. Sev. *Chr.*, II 44, 3-8.

²⁷⁶ Vid. H. C. Brennecke, *Studien*, p. 29, para la lista de anatemas de Rímini y pp. 40-47 para las medidas tomadas en Seleucia.

²⁷⁷ Sobre el pensamiento de Aecio y también de Eunomio, T. A. Kopecek, *History of Neo-Arianism*, pp. 299-359.

²⁷⁸ Hilario manifiesta compartir con el emperador el interés por que se establezca una única fórmula aceptable para todos y que cese así el dañino litigio, *Lib. II ad Const.*, 8: *In quantum ego nunc beatae religiosaeque uoluntatem uirum te, domine Constanti imperator, ammiror, fidem tantum secundum ea, quae scripta sunt, desiderantem – et merito plane ad illa ipsa unigeniti dei eloquia festinas, ut imperatoriae sollicitudinis capax pectus etiam diuinorum dictorum conscientia plenum sit; hoc qui repudiat, antichristus est et, qui simulat, anathema est, sed unum hoc ego per hanc dignationis tuae sinceram audientiam rogo, ut praesente synodo, quae nunc de fide litigat, pauca me de scripturis*

cercano lugar de exilio, en algún punto de Frigia, con la esperanza de poder intervenir, ya fuera influyendo en el ánimo del emperador, allí presente, o consiguiendo del mismo una condena de sus verdugos y una revisión de su condena. De esto, es el propio obispo de Poitiers quien nos transmite información pormenorizada a través de una carta a Constancio y de su vehemente invectiva contra el mismo. Estos dos testimonios, consecutivos y unidos por una obvia relación causa-efecto, nos presentan un panorama diferente al de los sínodos gemelos celebrados un año antes. El partido arriano moderado, adicto al poder y representado por Valente y Ursacio, se había hecho fuerte en el concilio. Allí estaban representados los principales obispos arrianos del Imperio, entre ellos Saturnino de Arlés, artífice de la condena de Hilario.

La carta al emperador Constancio²⁷⁹ se nos presenta como el último recurso de un hombre seriamente preocupado por el rumbo que han tomado los acontecimientos en los últimos años en la Iglesia. Por esto, Hilario quiere ser escuchado, no ya para defenderse y exigir satisfacción, sino para subsanar, según las normas de la retórica eclesiástica, el gravísimo daño que, ya sea de modo deliberado o inconsciente, se ha infligido al conjunto de la Cristiandad²⁸⁰. Sin embargo, el emperador no hizo caso de las constantes (y largas) peticiones de este personaje, que debía ser tenido por otro obispo más sediento de notoriedad y consiguió del concilio que se aprobase la fórmula establecida en Rímini, que manifestaba que el Hijo es semejante al Padre según las Escrituras²⁸¹, lo que supuso una terrible decepción para

euangelicis digneris audire et loquar tecum uerbis domini mei Iesu Christi, cuius uel exsul sum uel sacerdos.

²⁷⁹ Hil. *Liber II ad Constantium*, en A. Feder, CSEL 65, pp. 197-205.

²⁸⁰ *Idem*, 8: *Non tam mihi autem rogo audientiam, quam tibi atque ecclesiis dei. Ego enim penes me habeo fidem, exteriore non egeo: quod accepi, teneo nec demuto, quod dei est.*

²⁸¹ Soz. *Hist. eccl.*, 4, 24, Οἱ δὲ ἀμφὶ Ἀκάκιον ἐπιμείναντές τινα χρόνον ἐν Κωνσταντινουπόλει μετεκαλέσαντο τοὺς ἐκ Βιθυνίας ἐπισκόπους, ἐν οἷς ἦν καὶ Μάρις ὁ Χαλκηδόνης καὶ Οὐλφίλας ὁ τῶν Γότθων. πεντήκοντα δὲ ὄντες εἰς ταὐτὸν συνῆλθον καὶ ἐβεβαίωσαν τὴν ἐν Ἀρμίνῳ ἀναγνωσθεῖσαν γραφὴν, προσθέντες τοῦ λοιποῦ οὐσίαν ἢ ὑπόστασιν ἐπὶ θεοῦ ὀνομάζειν μηδόλως, παρὰ ταύτην δὲ τὴν γραφὴν ἀποκεκηρύχθαι πᾶσαν ἄλλην ἢ γενομένην ἢ μέλλουσαν. (“Los partidarios de Acacio permanecieron un tiempo en Constantinopla donde invitó a reunirse allí a varios obispos de Bitinia entre los

Hilario de Poitiers y el detonante de su radical cambio de actitud. La vía de la conciliación es abandonada y se deja paso a la denuncia a través de la invectiva *In Constantium*²⁸² y a la “convocatoria de numerosos concilios en la Galia”²⁸³ para condenar las disposiciones de Rímini.

En cualquier caso, la reunión de Constantinopla de 360 resuelve las ansias unificadoras de Constancio II gracias a la acción de los obispos homeos que se apresuraron a deponer a sus rivales para instaurar en las principales sedes a sus partidarios. El proyecto que tanto trabajo había costado imponer no estará llamado, sin embargo, a gozar de una larga duración, ya que la prematura muerte del emperador abre un paréntesis que posibilita la reorganización de la situación eclesiástica a través de la búsqueda de una nueva unidad, esta vez entre ortodoxos, que antepondrán ser herederos de dos trayectorias teológicas diferentes²⁸⁴ en pos de la unidad contra las nuevas amenazas del arrianismo, el rebrote del paganismo y la existencia de dos cismas notables en el seno de la Iglesia.

La desaparición de Constancio aborta la arrianización del Imperio y las disposiciones de Juliano abrirán la puerta a la creación de nuevas realidades en el seno de la Iglesia. Este accidentado periodo merece, por

que se encontraban Maris de Calcedonia y Ulfilas, obispo de los godos. Estos prelados allí reunidos, en número de 50, confirmaron la fórmula del concilio Rímini y añadieron que los términos de “sustancia” e “hipóstasis” no podrían ser usados de nuevo en referencia a Dios, declarando, asimismo, que todos los credos pasados y futuros deberían ser condenados”).

²⁸² No está claro si este texto fue escrito antes o inmediatamente después del fallecimiento del emperador. Jerónimo manifiesta en *Vir. Ill.*, 100 que escribió otro libro *in Constantium quem post mortem eius scripsit*.

²⁸³ Sulp. Sev., *Chr.*, 2, 45, 3, *frequentibus intra Gallias conciliis, atque omnibus fere episcopis de errore profitentibus, apud Ariminum gesta condemnat et in statum pristinum ecclesiarum fidem reformat*. (“[Hilario] convocó muchos concilios en la Galia y mientras casi todos los obispos se retractaban públicamente del error que habían cometido, condenaba los procedimientos de Rímini devolviendo a la fe de la Iglesia su forma primigenia”). *Vid.* L. M. Mirri, *Riferimenti patristici nei concili del sec. IV in Gallia*, en J. Grohe, J. Leal y V. Reale (eds.), *I Padri e le scuole teologiche nei concili*, Roma, 2006, pp. 201-207.

²⁸⁴ Efectivamente, en el entendimiento entre las dos visiones “ortodoxas” de la cuestión: la origenista, promovida por Alejandro y Atanasio, que incide en la generación eterna pero que se muestra reacia a hablar de tres hipóstasis y la que no entiende dichas hipóstasis como divisiones de la divinidad sino como explicación de la subsistencia de las tres personas, *vid.* L. Ayres, *Nicea and It's Legacy*, pp. 41-69.

su propia importancia, ser examinado con detenimiento, por lo que he considerado pertinente dedicar una última parte a la resolución de los conflictos provocados por las disposiciones tomadas en los concilios de esta turbulenta década de dominio personal de Constancio II. Ahora conviene centrarse en los mecanismos defensivos de los que se sirvió el bando ortodoxo para hacer valer su postura y, sobre todo, para no perecer en el contexto de homogeneización llevado a cabo en los últimos sínodos. El mantenimiento de la identidad nicena, la defensa férrea de Atanasio de Alejandría y, lo más importante, los notables avances en la fortificación de la doctrina más allá de la apología y defensa del credo de Nicea contribuyeron notablemente al éxito futuro de una postura que, tras la sanción del credo ariminiense en Constantinopla, no pasaba por su mejor momento. Seguidamente se examinarán, pues, estos mecanismos de defensa de la fe nicena expresados a través del ataque sistemático a los enemigos, en unos casos, y a la salvaguarda y explicación de la doctrina, en otros.

3. 7. LA CONTRAOFENSIVA POLÉMICA

En clara desventaja respecto a la pujante facción arriana, los nicenos tuvieron que desarrollar una serie de mecanismos retóricos de lucha contra el poder imperial y la religión que el mismo amparaba. De toda su producción escrita, se puede deducir de sus textos polémicos una particular visión del gobernante que heredan y crean a partir del espíritu del momento. Los precedentes del furibundo ataque de los nicenos contra el arrianismo y sus patrones son únicamente relativos y parciales pese a los elementos que se puedan percibir como heredados. Nunca antes se había observado un uso tan continuo y sistemático del género de la invectiva y de los recursos polémicos entre los autores cristianos. La innovación estilística, la adaptación y creación de nuevos tópicos y la elaboración coherente del discurso difamatorio encuentran en los Padres postnicenos del siglo IV un desarrollo rico, original y sorprendente que, desgraciadamente, ha sido tradicionalmente sojuzgado, minimizado e, incluso, minusvalorado.

Detrás de las airadas protestas y de los escritos aparentemente libeláticos se esconde el brote de la lucha por la autonomía eclesiástica que florecerá pocas décadas después con Ambrosio de Milán²⁸⁵. La protesta contra el poder omnímodo y tiránico de los gobernantes, contra los abusos a los débiles y contra la impunidad del dirigente que no se considera sujeto (*solutus*) a la Ley encuentra aquí el precedente real de la elaboración textual y argumentativa posterior en materia teológico-política y polémica que podemos hallar tanto en Isidoro de Sevilla²⁸⁶,

²⁸⁵ Vid. H. Leppin, *Theodosius der Große. Wissenschaftliche Buchgesellschaft*, Darmstadt, 2003 (ed. Italiana, *Teodosio il Grande*, Roma, 2008, pp. 187ss.; ed. castellana, *Teodosio*, Herder, Barcelona, 2008, pp. 180ss.); A. Alba López, *Príncipes y tiranos*, pp. 94ss.

²⁸⁶ Isid. *Ethym.*, 9, 3, 4, *Rex eris si recte facies, si non facias, non eris* (“Serás rey si obras con rectitud; si no obras así, no lo serás”) e *Idem*, *Sent.*, 3, 48, 7, *Reges a recte agendo uocati sunt ideoque recte faciendo regis nome tenetur, peccando amittitur*. (“Lo reyes se llaman así por el obrar con rectitud. De este modo, si se obra con rectitud se conserva el nombre de rey pero, si se peca, se pierde”). Cfr. M. Turchetti, *Tyrannie et*

como en Tomás de Aquino²⁸⁷ o en los monarcómacos del siglo XVI²⁸⁸, pensadores todos en los que el discurso puramente cristiano de los Padres tiene más peso que los escritos clásicos, más retóricos y de carácter moral que polémicos. Por esto, tanto el género de la invectiva en general como los escritos polémicos de los Padres implicados en la crisis arriana deben ser vistos desde una óptica diversa, esto es, contextualizando la obra escrita en la difícil situación que cada uno estaba padeciendo a causa de su tenaz oposición al gobierno.

La literatura polémica como género diverso de la apologética y la dogmática, fue cultivada por los Padres en momentos de extrema tensión. Se diferencia de los otros géneros en que la defensa de la fe o de ciertos aspectos de la misma adopta un discreto segundo puesto dejando terreno a la denuncia de problemas personales y/o propios de la comunidad regida por el obispo en cuestión. Si nos atenemos a esta definición, no dudo en que, ya desde el primer testimonio escrito hilariano, el *Commentarium in Matthaeum*, encontramos un fuerte componente polémico en los escritos del pictaviense. Sin embargo, y aunque esto es igualmente notorio en los casos relativos a su obra histórica, la carta a sus colegas sobre la fe de los orientales (*De Synodis*) y otros escritos contemporáneos, la obra polémica más destacada de Hilario es su invectiva *Contra Constantium*.

Para estudiar este tipo de textos es preciso atender siempre al género como vehículo de información y no como portador de verdad. No nos encontramos ante textos históricos ni ante un material con pretensión cronística, excluyendo, en todo caso, el dossier hilariano *Adversus Valentem et Vrsacium* que sí bien parece tener tales pretensiones, se encuentra mediatizado por una intención última de carácter teológico:

tyrannicide de l'Antiquité à nos jours, París, 2001, pp. 229-230 y M. Senellart, *Les arts du gouverner. Du regimen médiéval au concept de gouvernement*, París, 1995, pp. 65ss.

²⁸⁷ Para ver la influencia de los Padres de la Iglesia en los pensadores políticos medievales así como la contestación a sus postulados, Ph. Nemo, *Histoire des idées politiques dans l'Antiquité et au Moyen Âge*, París, 1998, pp. 777-778 y B. Bayona Aznar, *El origen del Estado laico*, pp. 63-84.

²⁸⁸ M. Cottret, *Tuer le tyran?*, pp. 49-68; M. Turchetti, *Tyrannie et tyrannicide*, pp. 418-442.

Daré además este importante consejo: se debe prestar atención cuidadosamente a todo el volumen, puesto que los asuntos están todos separados en sus fechas y diferenciados en sus juicios. Las diferentes personas involucradas en ellos deberían ser resaltadas, así como los diversos significados de las palabras utilizadas, para que el lector no termine completamente asqueado antes del final debido a la abundancia de la correspondencia y la rápida sucesión de sinodos. Lo que nos concierne aquí es obtener conocimiento de Dios, con la esperanza de la vida eterna con Aquél a quien la perfecta verdad se une. Y ya que un asunto de tanto peso será tratado, cada uno debería asegurarse de comprenderlo de forma que, manteniéndose firme en su propio juicio, no seguirá la opinión de otro²⁸⁹.

Es por esto que considero que estos textos son más reveladores desde el punto de vista de la pragmática textual, el análisis del discurso y la localización y estudio de los diferentes tópicos que indican no sólo la recogida de todo el bagaje clásico sobre el *tyrannus*²⁹⁰ sino que son elocuentes, además, en lo que a una innovación puramente cristiana sobre esta materia se refiere. No importa, por tanto, la realidad del personaje tratado sino lo que se le imputa y, sobre todo, la manera en la que es presentado a través de la lente deformante de la polémica.

El estudio de estos textos se debe realizar, en todo caso, teniendo

²⁸⁹ Hil. *Coll. ant. Par.*, B 1, 7, *Atque hoc etiam non inutiliter admonebo, ut ad omne hoc uolumen diligens intentio adhibeatur. Omnia enim sunt et separanda temporibus et distinguenda iudiciis et secernenda personis et uerborum diiudicanda uirtutibus, ne forte tot epistulis, tot synodis tunc frequenter ingestis pernicioso ante finem fastidio expleatur. Agitur autem in his, quae cognitio dei expetenda sit, quae spes aeternitatis, in quo perfecta ueritas statu haereat. Et cum tam grauis rei negotium tractetur, oportet et unumquemque his modo curam cognoscendis rebus inpendere, ut iudicio deinceps proprio consistens opinionem non sequatur alienam.*

²⁹⁰ Resulta ilustrativo el uso peyorativo e infamante que se hace de la figura de Nerón, convertido en esta época más que en un *tópos* en un *exemplum* ilustrativo de la ferocidad del tirano y de su catastrófico mal gobierno en numerosos pasajes de los protagonistas recurrentes que nos ocupan, como Hilario en *In Const.*, 4 o Lucifer de Cagliari, en I *Athan.*, 12, quienes se encuentran muy imbuidos del pensamiento lactanciano al respecto recogido en *Mort. Pers.*, 2, 6 y 7 donde es presentado como “tirano execrable y funesto” o “malvada bestia”, *vid.* J. M. Poinssotte, “Un Nero rediuius chez un poète apocalyptique du III siècle (Commodien)”, *Neroniana V, Néron: histoire et légende*, Bruselas, 1999, pp. 201-213; C. Badilita, *Métamorphoses de l'Antichrist chez les Pères de l'Église*, París, 2005, pp. 283-343 y L. Lefèbvre, *La genèse de la légende de Néron, ou la naissance d'un monstre dans la littérature latine et grecque des premiers siècles*, Lille, 2009.

en cuenta que se trata de un relato de ficción, entendiendo la “ficcionalidad” del discuso como realidad opuesta a la “historicidad” del discurso y no en el sentido de falsedad que este vocablo pudiera sugerir, puesto que no se trata de la narración de una mentira o de un hecho no acaecido, sino de la presentación de la realidad hecha según los intereses del escritor. Sin embargo, estos textos polémicos patrísticos incluyen una variable que no encontramos en la mayoría de los relatos de esta naturaleza anteriores y que no es otra que la implicación directa del narrador en los hechos que cuenta. Por esto, si bien se debe atender a la recogida y aplicación del arsenal de modelos tópicos y polémicos tanto clásicos²⁹¹ como puramente cristianos²⁹², resulta más importante aun no olvidar que, en la mayoría de los casos, se está narrando un hecho vivido en primera persona o del que se ha sido testigo, bien de modo directo o cercano.

Lo cierto es que, pese a que Atanasio de Alejandría se cuidó mucho de atacar explícitamente al poder oficial, lamentando su infortunio entre sus más íntimos, han quedado numerosos testimonios de su ira contra un emperador y un sistema que no había cesado de acosarle desde el concilio de Tiro de 335. En efecto, la personalidad que del patriarca nos transmiten sus textos dista mucho de la del sobrio Hilario o de la del

²⁹¹ En lo que a los Padres tratados se refiere, encuentro que el testimonio de los Panegiristas Latinos sobre la figura de los diferentes opositores de los destinatarios de sus discursos es el más influyente. Las influencias clásicas de Hilario, ampliamente estudiadas por J. Doignon en *Hilaire de Poitiers avant l'exil*, pp. 73ss. y por J. P. Meijering en *Hilary of Poitiers on the Trinity*, Leiden, 1982, pp. 14-15, no parecen tener, en mi opinión, una correspondencia clara en sus invectivas contra Constancio donde Lactancio y el propio Lucifer de Cagliari sí parecen haber determinado el discurso.

²⁹² Me refiero, especialmente, a todo el discurso derivado de la asociación entre tiranía y ferocidad con las persecuciones y el *Apocalipsis*. De entre todos los testimonios, la obra citada de Lactancio parece, con mucho, ser la más influyente en el periodo que propongo en este estudio ya que supone un cambio sustancial con respecto a la tradición escatológica cristiana anterior, que contemplaba el advenimiento inmediato del fin del mundo. Sin embargo, Lactancio vincula este hecho a la duración del Imperio romano que adquiere una connotación soteriológica que garantiza un aplazamiento *sine die* del Juicio Final (gracias a la *aeternitas* romana) y al fin de la acción deletérea de los gobiernos perseguidores (gracias a la tolerancia constantiniana). Vid. Lac. *Diu. Inst.*, 7, 25, 6-8, cfr. P. Fuentes Hinojo, “La caída de Roma”, pp. 90-91 y F. Paschoud, *Roma Aeterna. Études sur le patriotisme romain dans l'Occident latin a l'époque des grandes invasions*, Neuchâtel, 1967, pp. 174-178.

explosivo Lucifer ocupando, en ocasiones, un puesto de testigo de su propio proceso. Es por esto, por la imparcialidad que pretende transmitir a su auditorio, que no son frecuentes las manifestaciones explícitas contra el poder mientras que, sin embargo, el conjunto de sus obras polémicas y apoloéticas suponen una gran invectiva implícita contra el poder omnímodo del poderoso Constancio II y sus funcionarios.

Las manifestaciones más claras de Atanasio contra el sistema se corresponden exactamente con el grado de hostigamiento que sufren los nicenos en la década central del siglo IV, donde la tensión acaba por destrozar el precario equilibrio y hasta las más elementales formas de educación. Como ocurrirá en el caso de Hilario de Poitiers respecto a su defensa de las acusaciones vertidas sobre él en Béziers, Atanasio toma buen cuidado de recopilar un dossier de documentos que atestigüen los problemas que ha tenido en los últimos años. Los años dorados que pasa en su sede a partir de 346 suponen una época de febril actividad que no se va a detener tras su fuga y exilio en 356. Toda la década de los años 50, en suma, corresponde a la redacción de sus obras más significativas en este sentido, pues testimonian con diversos fines (la apología, la oposición al poder o a la facción religiosa contraria, la denuncia de hechos violentos...) la actividad del patriarca y sus esfuerzos por mantenerse como titular legítimo de su sede.

De entre todos los testimonios atanasianos destaca, en este sentido, su así llamada *Historia arianorum ad monachos*²⁹³, obra escrita en torno a los años 357-358 por un Atanasio escondido en alguna parte de Egipto, harto de la intermitente persecución a la que ha estado sometido desde 335. La exposición de los hechos se une a la denuncia de las artimañas que se han venido desarrollando para perseguirle en Oriente y Occidente, para acabar en una suerte de diatriba contra el emperador, comparado con

²⁹³ El título original no se conserva siendo éste una propuesta de Montfaucon. A. Martin y Ch. Kannengiesser han proporcionado sólidos argumentos que indican que los destinatarios de esta obra no fueron los fieles monjes de Atanasio sino el conjunto del episcopado ortodoxo, *vid.* A. Martin, *Athanase d'Alexandrie et l'Église d'Égypte*, pp. 510-518 y Ch. Kannengiesser, "L'Histoire des Ariens d'Athanase d'Alexandrie: une historiographie de combat au IV^e siècle", en B. Pouderon e Y. M. Duval (dirs.), *L'historiographie dans l'Église des premiers siècles*, París, 2001, pp. 127-128 y 130.

ὁ τῆς Αἰγύπτου τότε τύραννος Φαραώ²⁹⁴, y sus más inmediatos secuaces. Como ocurre con otros escritos del patriarca y de sus colegas en el ministerio, la *Historia arianorum* no debe entenderse como una obra histórica o como una crónica encargada de transmitir a las generaciones sucesivas el relato fidedigno de los acontecimientos que en ella se presentan puesto que se trata, ante todo, de una obra polémica en la que se pretende apuntalar, a través de todo tipo de recursos propios del género, una tesis concreta que no es otra que la de confirmar la verdadera intención del tirano-perseguidor²⁹⁵ Constancio, el anticristo²⁹⁶: sustituir la religión verdadera por la herejía arriana²⁹⁷.

Lucifer, obispo de Cagliari, fue el más fiero opositor de Constancio II y, tras Atanasio, el más tenaz. Se ha indicado en numerosas ocasiones que su obra adolece de una clara falta de entidad teológica y doctrinal y que se circunscribe, por tanto, al ámbito de la polémica más panfletaria y vulgar²⁹⁸. Lejos de compartir este juicio, he considerado siempre a Lucifer de Cagliari como un sujeto de gran importancia a la hora de entender el proceso que aquí planteo tanto de un modo general como en su faceta de trasformador de un concepto que es crucial para entender todo lo expuesto hasta ahora: el paso de la *felicitas* del emperador cristiano a la del emperador ortodoxo. La variable de la ortodoxia o, si se prefiere, de la “herejía”, resulta absolutamente determinante y condicionante en lo que al correcto ejercicio del poder se refiere.

Para entender el pensamiento político de Lucifer de Cagliari es

²⁹⁴ Athan. *Hist. ar.*, 30. El calificativo es recurrente, *vid. Idem*, 34 y 68.

²⁹⁵ *Ibid.* ; 33 y 66, especialmente.

²⁹⁶ *Idem*, 70, 71, 74, 77 y 80 (el “adversario”, en clara referencia a Satán).

²⁹⁷ *Idem*, 77 y, por supuesto, 1 donde construye su argumentación en torno a *Is* 5, 20.

²⁹⁸ *Vid.* K. Setton, *Christian Attitude towards the Emperor in the Fourth Century*, Nueva York, 1941, pp. 95ss. y J. Palanque (et al.), *La Iglesia del Imperio*, en A. Fliche y V. Martin (dirs.), *Historia de la Iglesia*, Valencia, 1981-, pp. 238-239 y 262. Por el contrario, S. Greenslade opina, en un sentido positivo, que Lucifer fue “the most fiery of all champions of Nicaea”, *Church and State from Constantine to Theodosius*, Londres, 1954, p. 46.

fundamental comprender el valor que da a la adscripción del gobernante a una doctrina cristiana no ortodoxa o, si se prefiere, herética. La herejía de Constancio es el factor catalizador de todas las desgracias y es, precisamente, aquello que le deslegitima y desautoriza en su ejercicio del poder. De hecho, de haber sido Constancio un gobernante ortodoxo, indica S. Laconi, Lucifer no habría criticado sus acciones ni sus abusos cesaropapistas²⁹⁹. Esto es debido a que, al igual que Eusebio de Cesarea, Lucifer concibe al gobernante perfecto como a una entidad rectora superior instaurada por Dios³⁰⁰ a la que se debe obedecer sean cual sean sus disposiciones.

La obra luciferiana debe ser encuadrada en el contexto de su terrible experiencia personal y en sus intentos de desmontar la doctrina emanada del Concilio de Milán (355) y el llamado “credo de Constancio”, a través de una particular exégesis bíblica que supone, en sus circunstancias, una diferencia sustancial en el tratamiento del problema respecto a las acciones de sus otros colegas, enfrascados en disquisiciones sobre el dogma trinitario y en la elaboración de altos tratados teológicos. Esta diferencia luciferiana radica tanto en el tratamiento de la problemática como en el de aquél que, a su juicio, es su causante, Constancio II. Esto no significa que, a causa de este tratamiento, Lucifer anteponga la polémica al refuerzo doctrinal ya que su intención es hacer ver al emperador que su actuación es idéntica a la de otros reyes idólatras del Antiguo Testamento y que su historia está narrada en la Biblia.

El concepto de la historia del obispo sardo se basa en un enfrentamiento constante entre Dios y el Diablo, en una guerra contada ya en la Biblia cuyos capítulos se repiten y proyectan a lo largo del tiempo demostrando que las vicisitudes del reinado de Constancio II no son sino reproducciones de hechos narrados en diversos pasajes bíblicos. Para demostrar esto, como ya expuso F. Heim, utiliza dos categorías: la *forma* o reproducción exacta de un modelo bíblico y el *exemplum*, encaminado a desarrollar el modelo (*forma*) con el fin de extraer una

²⁹⁹ S. Laconi, *Costanzo II*, pp. 71-72.

³⁰⁰ Luc. *De Athan.* I, 7, 24-27.

enseñanza moral³⁰¹. El recurso sistemático a las Escrituras tiene en Lucifer una intención muy concreta basada en la demostración del paralelo entre el emperador y los reyes idólatras, perjuros, corruptos y perseguidores de los profetas ya que en opinión del obispo, la Biblia habla elocuentemente de la situación que está viviendo en ese momento preciso.

De entre toda la producción luciferiana, destaca el tratado *De regibus apostaticis*, cuyo título nos remite a la tesis fundamental del singular polemista sardo, puesto que su intención principal es comparar al emperador con aquellos personajes bíblicos que, por su crueldad y apostasía, se asemejan a él³⁰². Reprocha a Constancio II la actitud que mantuvo durante el concilio de Milán de 355, durante el cual expuso una serie de argumentos a favor del arrianismo como correcta opción religiosa de los gobernantes y trata de rebatirlos a través de la aplicación de las categorías anteriormente expuestas. El principal argumento constanciano, que se encuentra reelaborado a lo largo de todo el tratado sobre los reyes apóstatas, se basa en la idea de que si su fe no fuese la correcta, su Imperio no hubiese prosperado³⁰³. Lucifer de Cagliari insiste en que esta aparente prosperidad no es más que un reflejo de la misericordia divina y que el castigo no tardará en llegar tarde o temprano³⁰⁴ del mismo modo que les llegó a otros personajes de largo

³⁰¹ Sobre *forma* y *exemplum* en Lucifer, vid. F. Heim, “*Invenies te esse hodie (De Athan., II, 16). Constance II l’heretique et les rois idolâtres chez Lucifer de Cagliari*”, en *Rois et reines de la Bible au miroir des Pères*, Cahiers de Biblia Patristica 6, Estrasburgo, 1999, p. 144-146.

³⁰² La acusación de apostasía fue empleada sistemáticamente con fines polémicos a lo largo de todo el siglo IV, vid. N. Gauthier, “La notion d’apostat dans l’Occident latin du IV^e siècle”, en J. M. Poinssotte (ed.), *Les chrétiens face à leurs adversaires dans l’Occident latin au IV^e siècle*, Ruán, 2001, pp. 131-136.

³⁰³ Luc. Reg., 1, *Nisi catholica esset fides Arii, hoc est mea, nisi placitum esset Deo quod illam persequar fidem quam contra nos scripserint apud Niciam, numquam profecto adhuc in impero florerem*. (“Si la fe de Arrio, es decir la mía, no fuese la católica y si no plugiera a Dios que yo persiga a la fe que va en mi contra y que fue fijada en Nicea, no podría seguir ostentando el poder supremo”).

³⁰⁴ Luc. Reg., 2, *Dicis: Si male fecissem, si haeresim tenerem, iam in me Deus vindicasset [...] ne glories, quia post tantum facinus perpetratum sis vivens hactenus ut vixerit Saul; sed adverte cujusmodi vindicta processerit circa Saul, quod et circa te possit procedere, nisi tibimet consulas*. (“Dices: si hiciese mal, Dios me habría castigado ya [...]

reinado³⁰⁵. Para Lucifer de Cagliari, Constancio II encarna la figura del tirano, la figura del rey que por su crueldad e impiedad ha incurrido en un pecado que le ha despojado de la legitimidad que sustentaba su poder. El pecado se transforma en delito a ojos de la divinidad y de aquellos que la representan en el mundo: los obispos. Precisamente por esto encontramos en los tratados luciferianos un desarrollo tan claro y tópico de la figura del tirano cuya manifestación más evidente es el conjunto de calificativos que son aplicados al emperador entre los que se encuentran el de *bellua*³⁰⁶, *uorator innocentium*³⁰⁷, *desertor Dei*³⁰⁸, *praecursor antichristi* e *inimicus divinae religionis*³⁰⁹.

Resulta imposible sustraerse al misterio y a la fascinación de Hilario de Poitiers que, si bien ha hecho que su figura y su doctrina no hayan permanecido en el olvido, no han podido, sin embargo, realzar como es debido su faceta de polemista y su escasa pero representativa reflexión sobre la realidad política de su tiempo, pues no han sido tratadas con el suficiente rigor hasta hace unos pocos decenios³¹⁰. La razón de la tardía atención que ha recibido el obispo pictaviense viene motivada, en mi opinión, por el hecho de que a Hilario le costó tiempo entrar en misma dinámica que sus compañeros y al eclipsamiento general que han sufrido los Padres latinos preagustinianos, precisamente, por el éxito de la figura del obispo de Hipona.

La historia de Hilario de Poitiers es, como se ha señalado, diversa a la del resto de los pronicenos pero no por ello divergente. Como ya se ha visto, no será hasta momentos concordantes con el fin de su exilio cuando el obispo galo dirija sus ataques hacia el emperador a quien

no te envanezcas como Saúl de seguir viviendo después de haber cometido una falta grave, cuidote bien, en cambio pues ese castigo que se abatió sobre Saúl puede también recaer sobre ti si te descuidas”).

³⁰⁵ *Ibid.*, donde expone el caso de Saúl, David y Samuel.

³⁰⁶ Luc. *Mor.*, 3.

³⁰⁷ Luc. *Mor.*, 6.

³⁰⁸ Luc. *De Parc.*, 35.

³⁰⁹ Luc. *Mor.*, 1.

³¹⁰ La obra de I. Opelt conforma, sin embargo, una notable excepción, “Hilarius von Poitiers als Polemiker”, *VChr* 27, 1973, pp. 203-217.

acusará directamente de todas sus desgracias. El caso de Hilario de Poitiers no es, en este sentido, diferente en comparación con la de los anteriores Padres estudiados debido, quizá, a que el discurso hilariano es complejo y, debido a esto, a la hora de aproximarse a él se deben tener en cuenta una serie de variables estilísticas y de contexto³¹¹. Sin embargo, si en cualquier caso observamos un desarrollo ligeramente dispar en el conjunto de su obra polémica éste se podría achacar sin duda a la tardanza (siempre respecto a los obispos anteriores) de la reacción hilariana.

Las diferentes noticias relativas al uso de la violencia y otros medios de coerción durante el periodo de exilio de los personajes implicados en el conflicto son variadas. El testimonio ofrecido por los obispos al respecto resulta, sin embargo, un tanto ambiguo. Por una parte, encontramos relatos detallados de episodios violentos, fácilmente constatables y cuyo contraste proporciona una certeza real sobre la veracidad de los hechos mas, por otra parte y en gran medida, se centran en una caracterización teórica de la violencia basada en la maldad natural del dirigente y su facción. Una maldad tenida por intrínseca que provoca la consecución de los episodios de violencia y discriminación sobre los represaliados, quienes no dudan en atribuir al poder, esto es, al emperador, la responsabilidad última de los hechos padecidos, si bien no descartan en ningún momento la acción catalizadora del “consejo” arriano. Así, Hilario de Poitiers no duda en compartir este pensamiento con sus colegas del episcopado galo:

³¹¹ No en vano Hilario de Poitiers fue calificado como *latinae eloquentiae Rhodanus* por Jerónimo (*In Gal.*, prol. 2), vid. P. Antin, “Hilarius *latina eloquentiae Rhodanus* (Jêrome, *In Gal.*, prol. 2)” *Orpheus* 13, 1966, pp. 3-25. Existen diversos estudios sobre aspectos estilísticos, retóricos y discursivos en la obra de Hilario de Poitiers entre los que destaca buena parte de la obra de J. Doignon, *Hilaire de Poitiers avant l'exil* así como artículos como “Cadres rédactionnelles classiques dans le livre II du *De Trinitate* d'Hilaire de Poitiers. En marge d'un commentaire récent”, *REAug* 29, 1983, pp. 84-85 y las obras de E. P. Meijering, *Hilary of Poitiers On the Trinity*, Leiden, 1982 y C. Beckwith, “A Theological Reading of Hilary's Autobiographical Narrative in *De Trinitate* I, 1-19”, *SJTh* 2006, 249-262 o el ya citado *Hilary of Poitiers on the Trinity: From De Fide to De Trinitate*, Oxford, 2008, 71ss, más centradas en lo que a *De Trinitate* se refiere pero igualmente útiles para indagar en la rica estilística hilariana.

Puesto que todos sufrimos un profundo y trágico dolor frente a las acciones de los malvados contra Dios, sólo en nuestro marco se puede encontrar la comunión en Cristo desde la época en que la Iglesia empezó a verse hostigada por perturbaciones como la expatriación de obispos, la deposición de sacerdotes, la intimidación del pueblo, la amenaza hacia la fe, y la determinación del significado de la doctrina de Cristo por la voluntad y el poder de los hombres³¹².

Constancio II adquiere, por tanto, todo el bagaje tópico atribuido al mal dirigente. Arrianos, maniqueos y judíos se unen a él en la caracterización negativa ofrecida por los nicenos, quienes en sus invectivas y textos de todo género, se recrean en las acciones del poder para minar la credibilidad del mismo. Lucifer de Cagliari es, por la naturaleza polémica de su obra, quien mayor número de testimonios ofrece. Sabemos por el *Libellus Precum*³¹³ que él mismo sufrió torturas y acoso durante su exilio en Asia Menor³¹⁴. Sus invectivas contra el emperador están cuajadas de denuncias y suponen, en su conjunto, un valioso testimonio para comprobar de qué modo, esta oposición sojuzgada, actuaba en el exilio. Los diferentes obispos condenados responden a la violencia que arrianos y dirigentes aplican sobre ellos con todo un arsenal retórico que se revelará, posteriormente, de una extrema eficacia. Los principales lugares comunes son utilizados por el conjunto

³¹² Hil. Syn., 4, *Nam post multum et grauem omnium nostrum ob eas res, quae irreligiose ab impiis gerebantur, dolorem ex eo intra nos tanto communio dominica continetur, ex quo his perturbationibus uexari Ecclesia coepta est, ut exsulent episcopi, demutentur sacerdotes, plebes terreantur, fides perielitetur, humano arbitrio ac potestate doctrinae dominicae decreta statuuntur.* (“Puesto que como todos padecemos un profundo y lastimoso dolor frente a las acciones de los malvados frente a Dios, sólo en nuestras fronteras se puede encontrar la comunión en Cristo desde el tiempo en que la Iglesia empezó a ser hostigada por disturbios como la expatriación de obispos, la deposición de sacerdotes, la intimidación del pueblo, la amenaza a la fe y la determinación del significado de la doctrina de Cristo por la voluntad y el poder humanos”).

³¹³ J. Fernández Ubiña, “El *Libellus Precum* y los conflictos religiosos en la Hispania de Teodosio”, en R. Teja (ed.), *Congreso Internacional: La Hispania de Teodosio*, Segovia, 1997, pp. 59-68; A. Canellis, *Faustin et Marcellin, Supplique aux empereurs*, París, 2006, pp. 40-65; M. V. Escribano Paño, “La prevaricación episcopal en el *libellus precum* de Faustino y Marcelino (384)”, en G. Bravo y R. González Salinero, *La corrupción en el mundo romano*, Madrid, 2008, pp. 303-326.

³¹⁴ *Lib. Prec.*, 109.

de los exiliados en sus obras y podrían resumirse en los siguientes puntos indicados:

A) RECUERDO DE LAS PERSECUCIONES

El apoyo de Constantino y su linaje a la religión cristiana había reducido considerablemente el número de martirios y de tesisuras en las que una situación de tensión propiciaba la confesión explícita, pública y no necesariamente verbal de la fe. Sin embargo, la aparición de nuevas realidades como la lucha contra una doctrina rival contra la que se pugna por la preeminencia va a propiciar el retorno de todo el rico bagaje ideológico del martirio y la confesión y lo va a poner al servicio de los polemistas pronicenos de la época de Constancio II. Las duras experiencias personales a las que personajes como Atanasio de Alejandría, Hilario de Poitiers o Lucifer de Cagliari, entre otros, tuvieron que enfrentarse serán transmitidas por ellos mismos o por sus diferentes cronistas a través de la lente de la persecución religiosa y de la confesión valerosa de la fe. De esta manera, a través de la caracterización de los mismos como nuevos perseguidos, se consigue desarrollar de modo exitoso un discurso, a la vez propagandístico y polémico, que consigue denostar a los rivales al tiempo que ensalza, como nuevos héroes, a los confesores de la fe nicena. La gran carga polémica de dicho discurso se revela sumamente efectiva a través de la analogía con los tiempos pasados en los que el continuo recuerdo a las persecuciones se pone en relación con la situación actual en la que se desarrolla a la luz de intereses polémicos la idea de una nueva persecución contra los verdaderos cristianos a manos de herejes y tiranos.

Efectivamente, teniéndose por verdaderos cristianos, los nicenos van a explotar esta imagen en sus textos pues, considerando al arriano hereje, no dudarán en asumir el papel de perseguidos. Constancio es comparado con los emperadores perseguidores más virulentos y caracterizado a través de un discurso cuyo recurso a lo siniestro se hace más evidente a medida que el conflicto entre ambos credos se va agudizando. De esta manera, Hilario de Poitiers equipara la acción de

Constancio a aquella de Nerón, Decio o Maximiano³¹⁵, tiñendo el relato de las diversas decisiones tomadas por el emperador contra los nicenos con los colores más negros posibles.

El pictaviense coincide con los testimonios de otros obispos implicados en los procesos de represión y exilio en lo concerniente al elevado número de torturas, castigos y otros métodos de punición violentos practicados sobre los nicenos³¹⁶. El recurso al ejército parece ser, asimismo, uno de los métodos más empleados por el emperador y su inmediato círculo en la lucha contra aquellos que se le oponían. La maldad de los arrianos se evidencia en la persecución contra Atanasio y, sobre todo, en la de sus inmediatos seguidores. Hilario transmite el

³¹⁵ Hil. *In Const.*, 5 y 6, profundiza en la idea de persecución. En *Idem*, 7 es más explícito: *Proclamo tibi, Constanti, quod Neroni locuturus fuissem, quod ex me Decius et Maximianus audirent: Contra Deus pugnas, contra Ecclesiam saevis, sanctos persequeris, praedicatores Christi odis, religionem tollis, tyrannus non iam humanorum sed diuinorum est.* (“Yo te grito a ti, Constancio, lo que le hubiera gritado a Nerón y lo que Decio y Maximiano hubieran oído de mí: tú luchas contra Dios, te ensañas con la Iglesia, persigues a los santos, odias a los que predicán a Cristo y suprimes la religión, tú, oh tirano no ya de las cosas terrenas sino de las divinas.”) Lucifer de Cagliari sostiene un argumento similar en *I Athan.*, 12, 1-4 (*Tu dicis fidem tuam, quam nos nouimus haereticam, hoc tibi praetitisse, sed et Maxentius, Nero et cunctis illi persecutores domus dei dixerunt deorum suorum potentia fuisse factum ut Christiani sun illorum ditone ueniremus [...]*).

³¹⁶ Hil. *In Const.*, 7, *Sacerdotes custodiae mandas, exercitus tuos ad terrorem Ecclesiae disponis, synodos contrahis, et Occidentalium fidem ad impietatem compellis, conclusos urbe una minis terres, fame debilitas, hieme conficis, dissimulatione deprauas.* (“Encarcelas a los sacerdotes, mandas tus ejércitos a sembrar el terror en las Iglesias, enajenas los sínodos y constriñes a la herejía la fe de los occidentales, encerrándolos en un ciudad al tiempo que los aterrorizas con amenazas, los debilitas con el hambre y los desgastas con el frío corrompiéndoles con engaños.”), *vid.* E. Frank, “The Cruelty of Constantius II”, en E. C. Echols (ed.), *Classical Studies for A. D. Fraser*, Tucaloosa, 1956, pp. 77-91. Sobre el recurso a la práctica de la tortura en este periodo, *vid.* J. Arce, “*Sub eculeo incurvus*: tortura y pena de muerte en la sociedad tardorromana”, en F. J. Lomas y F. Devís (eds.), *De Constantino a Carlomagno. Disidentes, heterodoxos, marginados*, Cádiz, 1992, pp. 107-119; L. Angliviel de Beaumelle, “La torture dans les Res Gestae d’Ammien Marcellin”, en M. Christol, S. Demougin, Y. Duval. C. Lepelley y L. Piétri (eds.), *Institutions, société et vie politique dans l’Empire Romain au IV^e siècle AP J.-C.*, Perugia, 1992, pp. 91-113; J. P. Callu, “Le jardin des supplices au Bas-Empire”, en *Du châtimement dans la cité. Supplices corporals et peine de mort dans le monde antique*, Roma, 1984, pp. 324-339.

episodio de la represión del obispo Paulino de Tréveris³¹⁷ con quien el emperador se cebó, según parece, de manera especial, tras el concilio de Arlés de 353, acción que se repite igualmente tras el polémico concilio milanés dos años después³¹⁸.

Lucifer de Cagliari es más explícito en tanto que hace mención, profusamente, de los hechos acontecidos en Alejandría tras el intento de prendimiento de Atanasio y su inmediata fuga. El obispo sardo se centra en los estragos producidos por los secuaces de Constancio II en Alejandría donde el prendimiento de Atanasio no fue sino una excusa para dar rienda suelta a una serie de medidas cruentas cuyo objeto parece no ser otro que el de administrar un castigo ejemplar allí donde Atanasio podía acusarlo más:

Mataste a muchos en Alejandría, en todo el mundo has hecho trizas a algunos de nosotros y en diversos lugares has exterminado a quienes se te oponían³¹⁹.

Siguiendo el relato de Lucifer, se comprueba cómo se llevó a cabo la aplicación explícita de violencia en sus formas de tortura y asesinato:

[...] privas de todo bien, proscribes, matas a espada, castigas en varios modos y no permites el entierro de los cuerpos que has ordenado destrozar, has

³¹⁷ Hil. *In Const.*, 11, *Aut tu Paulinum beatae passionis uirum blandimento sollicitatum rellegasti, et ecclesiam sanctam Treuirorum tali sacerdote spoliasti. Edictis fidem terruisti. Ipsum usque ad mortem demutasti exsiliis et fatigasti, extra Christianum quoque nomen relegasti: ne panem aut de horreo tuo sumeret, aut de Montanae Maximillaeque profanatum expectaret.* (“Exiliaste al beato confesor y mártir Paulino privando de semejante obispo a la santa Iglesia de Tréveris tras haber tratado de corromperle con engaños. Has aterrorizado a la fe mediante edictos y a él le trastornaste con continuos cambios de exilio atormentándolo hasta la muerte, pues le enviaste más allá de las fronteras de la Cristiandad para privarle de tomar el pan de tus almacenes y en expectativa de que claudicase en la madriguera de Montano y Maximila”).

³¹⁸ *Ibid.*, *Mediolanensem piissimam plebem quam tu furore tenoris tui turbasti tribuni tui adierunt sancta sanctorum, et uiam sibi omni per populum crudelitate pandentes, protaxerunt de altario sacerdotes.*

³¹⁹ Luc. *Mor.*, 2, 6-8, *Mactasti quam plurimos in Alexandria, laniasti certos in toto orbe, disperdisti resistentes tibi uariis in locis [...]*

prohibido dar limosna [...] no cesas de atormentar inocentes, relegándoles al hambre, la sed y la desnudez³²⁰.

Una vez más, la Iglesia (ortodoxa) se convierte en objetivo primordial de la represión imperial, reforzándose así la idea de nueva persecución contra los cristianos:

[...] empleaste al ejército contra la Iglesia de Alejandría, has mandado a muchísimos obispos al exilio y a las minas o los has arrojado a la cárcel y has asesinado, también, a un cierto número de adoradores de Dios.³²¹

He tenido ocasión de referirme al intento de prendimiento y fuga de Atanasio en el año 356 en Alejandría. Sin embargo, interesa ahora estudiar el modo en el que este singular acontecimiento es aplicado con fines polémicos y propagandísticos a modo de prueba que evidencia la actividad represiva de los perseguidores. Como sabemos, la condena efectiva de Atanasio, de la que se deriva la medida coercitiva propia que se da en su sede, se suscribió durante el concilio de Arlés de 353 mas no se aplicó hasta tres años después. El relato de los acontecimientos nos lo proporciona en buena parte el protagonista principal, Atanasio, quien consiguió de la más milagrosa de las maneras, eludir el cerco que le atenazaba fugándose de la Iglesia de S. Teonas, tomada por el *dux* Siriano y un relativamente amplio contingente militar que había conducido allí a efectos de hacer prisionero al patriarca³²². Para Atanasio, la persecución

³²⁰ Luc. *Mor.*, 3, 16-18 y 20-21, [...] *spolias, proscribis, mactas gladio, uariae punis nec corpora, quae laniari sanxisti, sepeliri permittis, eleemosynam fieri prohibes* [...] *relegando insontes, fame, siti, nuditate uexando non desistis*.

³²¹ Luc. *Reg.*, 7, 74-77, [...] *manu militari pugnasti contra ecclesiam in Alexandriam, quam plurimos episcoporum relegasti in exiliis, in metallis, coniecisti in carcerem, certum etiam numerum interfecisti ex omnibus Dei cultoribus*.

³²² Sobre el asunto de S. Teonas y la fuga de Atanasio, *vid.* Soc. *Hist. Eccl.*, 2, 11; Soz. *Hist. Eccl.*, 4, 10; Athan. *Hist. Arian.*, 47 y ss; *Apol. ad Const.*, 25 y *De Fuga*, 6 y ss. Lucifer ofrece un apunte sobre la naturaleza de tales tropas en II *Athan.*, 22, 3-8: *Aut si negas esse te ex illis qui audiunt ore domini: serpens, generamina uiperarum* [Mt 23, 33], *proba non te, sed iudaeos destinasse militem ad Alexandriam, iudaeorum militem obsedissee fores dei domus, iudaeorum militum ducem fuisse Syrianum, proba iudaeos ingressos basilicam cum armis atque certum numero interfecisse*. (“No niegues que es por

es un instrumento del demonio y de aquél a quien él deja realizarla³²³ y, como tal, entiende que es lícito resistirse a ella mediante la fuga, pues “si es errado huir – añade –, más lo es perseguir”³²⁴.

Sin embargo, si bien es cierto que Atanasio logró huir y, por tanto, eludir el castigo que el emperador le tenía reservado, la población alejandrina tuvo que sufrir los oportunos y consabidos efectos que una movilización militar de este tipo suele traer consigo. A los luctuosos sucesos que se derivaron del fallido intento de capturar al obispo debemos unir, por tanto, la subsiguiente proclamación de un obispo arriano títere, instituido a instancias del propio Constancio. El capadocio Jorge sustituirá a Atanasio al frente de la sede egipcia fomentando una serie de episodios violentos en los que, siempre según el relato de los nicenos y, principalmente, del gran damnificado, Atanasio de Alejandría, son causa y consecuencia de una alianza entre la herejía y el brutal apoyo

ti que se escucha decir de la boca del Señor “víboras, camada de serpientes”, prueba que no fuiste tú el que envió contingentes judíos a Alejandría, soldados judíos a la casa del Señor a cuyo mando se encontraba Siriano. Demuestra que no entraron judíos armados en la basílica y que liquidaron a cierto número [de fieles.]” *Vid.* R. González Salinero, “El servicio militar de los judíos en el ejército romano”, *Aquila Legionis* 4, 2003, pp. 69-71.

³²³ Athan. *De Fuga*, 23, [...] τὸ δὲ διώκειν διαβολικόν ἐστὶν ἐπιχείρημα, καὶ κατὰ πάντων αὐτὸς αἰτεῖται τοῦτο. El recurso a la fuga está contemplado en el Nuevo Testamento. Jesús anuncia la persecución de sus seguidores (*Mt* 10, 16ss; *Lc* 12, 8ss; *Jn* 15, 18 y ss, entre otros pasajes) y recomienda la huida (*Mt* 10, 23; 24, 16) aunque finalmente acepte la Pasión sin ofrecer resistencia. Los apóstoles ponen, también en práctica el recurso a la fuga en *Hch* 9, 29ss; 14, 5ss y 17, 10ss. Fuga y martirio serían compatibles de acuerdo al testimonio escriturístico. Por otra parte, encontramos en la propia experiencia de Cipriano de Cartago (quien tuvo que huir de la persecución decretada por Decio en 250, *vid.* R. González Salinero, *Las persecuciones contra los cristianos en el Imperio romano. Una aproximación crítica*, Madrid, 2005, pp. 60ss.) otro aval a la acción de Atanasio: *Nam, cum corona de Dei dignatione descendat, nec possit accipi nisi fuerit hora sumendi, quisquis in Christo manens interim cedit, non fidem negat, sed tempus expectat: qui autem cum non secederet cecidit, negaturus remansit.* (Cypr. *De lapsis*, 10, PL 4, 474 A).

³²⁴ Athan. *De Fuga*, 8, Ταῦτα δρῶντες καὶ μὴ ἐντραπέντες ἐφ' οἷς πρότερον καθ' ἡμῶν ἐτύρευσαν κακοῖς, ἔτι καὶ νῦν κατηγοροῦσιν, ἐκφυγεῖν δυνηθέντας αὐτῶν τὰς ἀνδροφόνους χεῖρας· (“Y a pesar de haber hecho todo esto, no se avergüenzan de todo el mal que me han infligido sino que, además, me acusan por haber escapado de sus manos asesinas”).

de las fuerzas coercitivas que sostienen, por voluntad del emperador, las disposiciones de los heresiarcas³²⁵.

De esta manera, el episodio narrado en la apología de su fuga acerca del asesinato de Pablo de Constantinopla muestra cómo el recurso a las medidas expeditivas encuentran entre la facción arriana un especial predicamento o, al menos, es ese vínculo el que se pretende reforzar de modo que el lector aprehenda estas asociaciones de un modo natural. En cualquier caso, la evidente falta de represión y la colaboración, como en el caso que nos ocupa, en estas acciones cruentas por parte del poder imperial demuestra el beneplácito del mismo:

Y habiéndose alzado (en persecución) contra Pablo, obispo de Constantinopla, tan pronto como lo encontraron fue estrangulado públicamente en un lugar llamado Cucuso, en Capadocia, empleando como verdugo a tal efecto al prefecto Felipe. Él fue el patrón de su herejía e instrumento de sus malvados designios.³²⁶

En relación a esto, cabe destacar la singular asociación entre el obispo arriano Jorge y el *dux* Sebastián, maniqueo³²⁷, de cuyas acciones nos han llegado testimonios (una vez más, por parte del propio Atanasio)

³²⁵ Efectivamente, Constancio dispuso una serie de normativas concordantes con su sensibilidad doctrinal arriana mediante la cual, la fe de los nicenos pasaba a considerarse espuria. Sin embargo, estas disposiciones legales no se han conservado, *vid.* J. Gaudemet, *L'Église dans l'Empire Romain*, p. 608; L. de Giovanni, *Il libro XVI del Codice Teodosiano. Alle origini della codificazione in tema di rapporti Stato-Chiesa*, Nápoles, 1985, pp. 34-52; S. Laconi, *Costanzo II*, p. 113.

³²⁶ Athan. *De Fuga*, 3, Τὸν γὰρ Κωνσταντινουπόλεως ἐπίσκοπον Παῦλον διώξαντες καὶ εὐρόντες, προφανῶς ἀποπνιγῆαι πεποιήκασιν ἐν τῇ λεγομένῃ Κουκουσῷ τῆς Καππαδοκίας, δῆμιον ἐσχηκότες εἰς τοῦτο Φίλιππον, τὸν γεγόμενον ἑπαρχον· ἦν γὰρ καὶ τῆς αἵρέσεως αὐτῶν προστάτης, καὶ τῶν ποιητῶν βουλευμάτων ὑπηρέτης. *Cfr.* Athan. *Hist. ar.*, 7; Soc. *Hist. eccl.*, 2, 26; Soz. *Hist. eccl.*, 4, 2.

³²⁷ R. Lyman ha ahondado sobre la asociación tendenciosa entre arrianos y maniqueos hecha por sus opositores nicenos, en "Arians and Manichees on Christ", *JThS* 40, 1989, pp. 493-503. No obstante, no comparto la afirmación que hace dicha autora acerca de que el origen del arrianismo sea la oposición explícita a la doctrina maniquea, pese a la abundancia de misioneros maniqueos registrada en el área alejandrina a comienzos del s. IV, *cfr.* W. H. C. Frend, "The Church in the Reign of Constantius II (337-361)", pp. 93-94.

que evidencian la existencia de una enérgica reacción contra el pueblo de Alejandría que, fiel a su legítimo obispo, se niega a recibir la comunión de manos del pastor impuesto por el poder imperial. Durante la celebración de Pentecostés, se dará uno de los sucesos más violentos de la fase post-atanasiana ya que, en venganza contra los alejandrinos que rechazaban públicamente la autoridad del nuevo obispo, éste ordena al maniqueo Sebastián que interrumpa la celebración litúrgica que, espontáneamente, se había decidido officiar en el cementerio dando lugar a una masacre de proporciones desmesuradas³²⁸.

La persecución y fuga de Atanasio, unidas a los luctuosos hechos de Alejandría, permanecieron en la memoria de los atanasianos años después, ya que se observa en sus obras cómo el suceso es sacado a colación en muy diversos contextos y ocasiones a modo de “elemento acusador” incuestionable de las medidas tomadas por Constancio³²⁹. Sin embargo, estos hechos, exagerados sin duda por un ánimo polémico, persiguen de igual modo otros fines aparte de la mera denuncia y acusación. A lo largo de las diversas narraciones de los atropellos cometidos por los hombres del emperador se vislumbra un ánimo de martirio o de confesión por parte de los autores³³⁰. La respuesta heroica y

³²⁸ Athan. *De Fuga*, 6, [...] ἀλλὰ τοῦτο μαθὼν ὁ παμπόνηρος αὐτὸς, παροξύνει τὸν στρατηλάτην Σεβαστιανὸν, Μανιχαῖον ὄντα, καὶ λοιπὸν αὐτὸς μετὰ πλήθους στρατιωτῶν, ὅπλα καὶ ξίφη γυμνὰ, καὶ τόξα καὶ βέλη φερόντων, ὤρμησεν ἐν αὐτῇ τῇ Κυριακῇ κατὰ τῶν λαῶν. [...] Πυρκαϊὰν γὰρ ἀνάψας, καὶ στήσας παρθένους παρὰ τὸ πῦρ, ἠνάγκαζε λέγειν αὐτὰς τῆς Ἀρείου πίστεως εἶναι· ὡς δὲ νικῶσας αὐτὰς ἐβλεπε, καὶ μὴ φροντιζούσας τοῦ πυρὸς, γυμνώσας λοιπὸν, οὕτως κατέκοψεν εἰς τὰ πρόσωμα, ὡς μετὰ χρόνον μόγις αὐτὰς ἐπιγνωσθῆσαι. (“[Gregorio] animó contra ellos al comandante Sebastián, un maniqueo, el cual, de inmediato, con una muchedumbre de soldados armados, con las espadas desenvainadas, arcos y lanzas, atacaron al pueblo, aunque fuese el día del Señor [...] habiendo prendido fuego a una pira, colocó a ciertas vírgenes cerca de la hoguera, y quiso obligarlas a profesar la fe arriana: y cuando vio que se dominaban, y que poco les importaba el fuego, las desnudó, y las golpeó en el rostro de tal manera que quedaron irreconocibles durante mucho tiempo”).

³²⁹ Ya se han citado los principales testimonios de Lucifer. *Cfr.* Hil. *In Const.*, 11.

³³⁰ En ocasiones, el ánimo de martirio se expresa de manera explícita. Así, Lucifer de Cagliari no sólo nos lega una obra con el significativo título *Moriundum esse pro Dei filio* sino que además transmite este afán al propio Constancio en una misiva enviada a Florencio que termina con la significativa frase: *Nos etenim propitio deo contra ea quae in*

el recurso a ofrecerse como sacrificio grato a Dios como testimonio de la fe repunta en una fase en la que la tolerancia al cristianismo estaba más que extendida. La herejía se configura como el nuevo paganismo, una amenaza que sustituye con renovado vigor a la persecución de épocas pasadas para seguir “probando” la fe de los verdaderos servidores de Cristo³³¹. Así, una vez visualizado el nuevo enemigo tras haber sido desenmascarado, el siguiente paso en la construcción del arsenal polémico no podía ser otro que la asociación de esta nueva amenaza con la mala praxis del poder.

B) HEREJÍA Y TIRANÍA

El conflicto tratado es, en opinión de los obispos y como indicamos reiteradamente, causa y consecuencia de la herejía y la tiranía de Constancio. No sorprende, por tanto, que las dos columnas del proceso de descrédito del gobernante sean, en este caso, las acusaciones de impiedad y mal gobierno. En lo que a la primera se refiere³³², Atanasio muestra el convencimiento absoluto de que Constancio, como “promotor de la herejía”³³³, es el responsable último de todos los conflictos ya que al ser arriano enajena y envilece el poder que ostenta al arrogarse unas prerrogativas que no le corresponden. Por tanto, la caracterización tiránica³³⁴ del emperador es una consecuencia evidente de su herejía tal y como muestra Lucifer de Cagliari en sus invectivas. *De Regibus Apostaticis* es el tratado luciferiano más elocuente al respecto pues en él

nostram parantur necem stare laetos, cum causas cur tali scipserim modo discutere coeperit, inueniet, en G. F. Diercks, *Lucifer Calaritani opera quae supersunt ad fidem duorum codicum qui adhuc exstant necnon adhibitis editionibus veteris* (CCL 8), p. 305. El afán de provocar es, sin duda, evidente. Sobre estas cartas, *vid.* R. M. Frakes, “Florentius’ Letter to Lucifer of Cagliari” *StudPatr* 24, 1993, pp. 91-95.

³³¹ El tópico del buen y legítimo servidor de Cristo, de raigambre paulina (1 Co 4, 1), se halla fuertemente desarrollado ya en los primeros escritos de Atanasio, como la *Carta encíclica* de 339 (*Ep. encyc.*, 1).

³³² *Vid.* A. Alba, *Principes y tiranos*, pp. 76ss.

³³³ Athan. *Hist. arian.*, 45.

³³⁴ S. Laconi, *Costanzo II*, pp. 87ss.

el obispo sardo alecciona y trata de atemorizar a Constancio a través de diferentes *exempla* veterotestamentarios³³⁵ sobre la gravedad de sus acciones. Saúl y Acab son, de entre todos los ejemplos extraídos de las Escrituras, los elementos más empleados para la realización de comparaciones.

El caso de Saúl es utilizado por Lucifer para demostrar los problemas que se derivan de no hacer caso a los obispos ortodoxos, representados por Samuel. En relación a esto, Lucifer indica a Constancio que los reyes repudiados por la divinidad, como ocurre en el caso de Saúl, reinan largo tiempo pero están condenados a una muerte eterna y por esto el emperador no debe vanagloriarse de sus acciones y de su largo reinado ya que sobre él pende el castigo de Samuel, que niega el perdón por mandato divino³³⁶. Existe, sin embargo, una contradicción en el argumento luciferiano sobre la imposibilidad de recibir el perdón divino. En un primer momento y siempre de acuerdo con la comparación entre Constancio y Saúl, el obispo insiste en la imposibilidad de administrar el perdón al emperador pero, al final de su tratado sobre los reyes apóstatas, Lucifer indica que la larga duración del reinado no es sino un margen divino que tiene como fin provocar la reacción de Constancio sobre sus propios desmanes. De esta manera, tras durísimas admoniciones³³⁷ que tienen por objeto indicar que “el camino de la herejía conduce al

³³⁵ El emperador es comparado con Gedeón, Saúl, Salomón, Jeroboán y Acab, entre otros en *Reg.*, 1-4 y 7.

³³⁶ Lucifer, siguiendo 1 S 15, 12-28, remata con un original argumento *a fortiori* en el que David sustituye a Samuel como trasunto de los obispos, en general, y de Atanasio de Alejandría, en particular, [...] *si enim circa illum [Saúl] sic est indignatus Dominus, primo cur praedam contra interdictum acceperit, secundo cur ejus hominem David fuerit persecutus, quanto magis circa te indignationis ejus procedat vindicta necesse est, circa te cuius adeo ingentia sunt scelera, ut etiam in sacrilegii est venires reatum [...]* (“Si el Señor se ensañó de tal modo contra él fue, primero, porque tomó el botín sin hacer caso de la prohibición y, segundo, porque persiguió a David, quien le había sido consagrado, con cuanta más razón es necesario que se abata la ira de Dios contra ti, contra ti que has cometido atropellos más graves hasta caer hasta en el sacrilegio”) en *Reg.*, 2.

³³⁷ *Luc. Reg.*, 11-12.

infierno”, se insiste en que existe una posibilidad de salvación consistente en reconocer el error y arrepentirse³³⁸.

La asociación entre Constancio y Acab tiene como fin marcar la idea de herejía y de que los bienes de los que disfruta el emperador no son debidos a la elección de su opción religiosa sino a la misericordia divina³³⁹. Responde así, Lucifer, al argumento por el cual Constancio indica que, de ser herético, hubiese sido castigado ya³⁴⁰, afirmando que la herejía se manifiesta a través del trato inferido a los seguidores de Atanasio: ha impuesto el arrianismo y suplantado la autoridad de los obispos a los que ha enviado al exilio, a las minas y a la cárcel³⁴¹, favoreciendo a aquellos que “le condenan a una muerte eterna”³⁴². El

³³⁸ Sobre la idea de “paciencia divina” en Lucifer, *Reg.*, 12, *Noli iam sentire, quod cum mala sint opera tua, ut bene te agere existimes, cur non statim pro factis poenas receperis tuis, sed aspice scriptum, Dominum patientem esse ut poenitearis*, (“Pues no creas que siendo malas tus acciones puedes eximirte de hacer el bien por no haber recibido con rapidez un castigo por tus actos y observa, en cambio, lo que está escrito: que el Señor sabe esperar para que te arrepientas”) corolario a su exégesis de *Jl* 2, 12-13; *Is* 30, 15; *Ez* 33, 11 y *Rm* 2, 4-6.

³³⁹ Luc. *Reg.*, 7, *Si enim dixeris propterea te vincere adversarios tuos, quia bene sis credens, potuit et Achab dixisse idolorum cultor, et prophetarum sanctorum interemptor. Ad hoc ergo te reservatum ut errores corrigeres tuos, non vides?* (“Si mantienes que vences a tus enemigos porque profesas la fe ortodoxa, eso también podría haberlo dicho Acab, idólatra y asesino de los santos profetas. ¿Es que no te das cuenta de que te has librado hasta ahora para que tengas tiempo de arrepentirte de tus errores?”).

³⁴⁰ Luc. *Reg.*, 5, *Si fuisset haereticus, si ut dicunt Lucifer, Pancratius et Hilarius Dei impugnarem religionem, iam in me fuissent vindicatum*. (“Si fuese un hereje, si, como dicen Lucifer, Pancracio e Hilario, combatiese el recto culto de Dios, ya habría sido castigado”).

³⁴¹ M. Vallejo Girvés, “Maltrato físico y moral”, 130-133; *Idem*; “*Locus horribilis?*”, pp. 693 y 698 e *Idem*, “Obispos exiliados”, pp. 513-519.; M. Gustafson, “Condemnation to the Mines”, pp. 424-427; A. Alba López, “Oposición religiosa y exilio”, pp. 252-256; G. Entringer, “A intolerância religiosa na Igreja do século IV: a controvérsia ariana”, en G. Ventura da Silva (ed.), *Conflito cultural e intolerância religiosa no Império romano*, Vitória, 2008, pp. 68-69.

³⁴² Sobre las penas impuestas a los atanasianos, *Reg.*, 7, [...] *tu amas cohaereticos tuos Arianos, ipsorum dictis obtemperas, nos omnes Domini sacerdotes exsecraris* (“[...] tú amas a tus compinches los herejes arrianos, y sigues fielmente todos sus consejos y nos aborreces a nosotros los sacerdotes del Señor”). La idea de herejía como “muerte eterna” en *Reg.*, 8, *Ita ipse agis, Constanti, dirigis cos qui trahunt temet secum ad mortem perpetuam, qui ad omnem interitum tuam ducunt animam; odio habere dignaris contra*

hecho de que el emperador no haya sido objeto de la ira divina no significa que vaya a eludir un castigo que Lucifer pronostica si no cercano, seguro:

[...] y no interpretes, además, como signo favorable el hecho de que, aunque niegues al Hijo unigénito de Dios y persigas a sus seguidores, tu espíritu siga todavía ligado a tu cuerpo de carnicero [...]³⁴³

Y de no producirse en la vida terrenal, a buen seguro el castigo será administrado rotundamente en el Más Allá:

Observa, Constancio, cómo, si bien te ha tocado en suerte gozar en esta vida efímera de la prosperidad máxima, debes temer, aún más si cabe, el juicio que Dios te ha reservado; y también aquellos que están justo detrás de ti [los arrianos], a los que ya sobre la Tierra se les ha infligido alguna pena por parte de Dios, sean eternamente atormentados tras su muerte. Considera tú, pues, de qué manera se abatirá sobre ti, que has sido descubierto en claro delito, si no serás aún castigado mientras vives en tal prosperidad³⁴⁴.

La herejía del emperador trasciende los límites de la disensión en materia de dogma para adquirir tintes idólatras, ya que el obispo calaritano ve en el credo de Constancio una adoración a Arrio, que ocuparía el lugar de Cristo en los pensamientos del emperador. La exageración es, como no podría ser de otra manera, evidente:

¿Acaso ignoras que a los demonios les complacían aquellos que les sacrificaban al fuego a sus propios hijos, porque, en verdad, tenían el solo

eos, qui te sunt optantes Dei fieri amicum [...] (“Así te comportas tú, Constancio: amas a los que te llevan a la muerte eterna y que conducen a tu alma a la más absoluta ruina mientras que te parece sensato odiar a aquellos que únicamente desean que te hagas amigo de Dios.”)

³⁴³ Luc. Reg., 6, 46-49, [...] *ne hinc itaque quicquam tibi adscripseris felicitatis, quod cum sis negans filium unicum Dei, quod cum eius familiam persequaris, tamen adhuc spiritus tuus in corpore illo carnifice sit manens [...]*

³⁴⁴ Luc. Reg., 6, 39-46, *Vides, Constanti, tametsi contingat tibi in summa felicitate in hac temporaria uersari uita, tamen magis te timere debere, quod Dei reserueris iudicio; et licet etiam hi qui statim extinguuntur, quibus hic aliqua diuinitus inrogatur poenarum, post descensum semper torqueantur, tamen tu si in summa uiuens felicitate fueris hinc raptus, aduerte qualiter in te uindicta sit processura, qui in tanto inueniaris scelere.*

pensamiento de abandonar al creador y adorar a la criatura? Del mismo modo, hoy, el Diablo no pretende otra cosa de ti, tan solo que reniegues del Unigénito de Dios, pues es éste el sacrificio que más le complace: que tú creas como crees en Arrio ya que, en nuestros días, a él le renta más que reniegues del Hijo de Dios que te inmoles arrojándote al fuego en honor de todos los demonios³⁴⁵.

Las invectivas del obispo sardo se recrudecen extraordinariamente en *Moriundum esse pro Dei filio*, obra en la que no encontraremos reconvenciones ni consejos como en la anterior sino todo un programa de oposición basado en el martirio voluntario y en la negación de la majestad imperial cuando ésta es ostentada por un hereje. De gran importancia son las ideas del derecho a la resistencia y el recurso a la desobediencia civil y eclesiástica a la autoridad inicua, basada en los mártires preconstantinianos, que se desarrollan a través de la negación de la legitimidad de Constancio II³⁴⁶. Esta negación se logra a través de la comparación entre el poder del emperador y el poder divino ya que, para Lucifer, Constancio posee un imperio fútil y efímero en comparación con el dominio eterno de Dios y sus seguidores³⁴⁷.

³⁴⁵ Luc. Reg., 9, 35-43, *An ignoras quia, sicut tunc placebant diabolo hi qui filios suos conburebant, quoniam quidem una esset illis mens derelinquendi creatorem et servire creaturae, ita nunc nihil exigit diabolus a te, nisi ut neges unicum filium Dei? Hoc est illi acceptissimum sacrificium, ut sis credens quomodo et Arrius crediderit; plus est illi nostris temporibus hoc, ut Dei neges filium quam si temet in honore omnium daemonum ignibus uolueris concremari.*

³⁴⁶ S. Laconi, *Costanzo II*, pp. 96-99; A. Alba López, “Oposición religiosa y exilio”, pp. 256-258.

³⁴⁷ Luc. Mor., 1, el reino de Constancio es fútil, por lo que esta abocado a la destrucción, a diferencia del reino eterno de Dios, *Te enim cum temporali, caduco, fragili, corruptibili regno tuo transiturum, et ad aeternam poenam, nisi tibi, dum est locus, provideris, perventurum, Christianos vero ad aeternam venturos requiem, incorruptibile regnum consecuturos, fixum manifestumque habere te volumus.* (“De hecho, deseo que te quede bien claro que tú te extinguirás como tu reino efímero, caduco, frágil y corruptible y sufrirás el castigo eterno sino miras por ti mismo mientras estás a tiempo. Los cristianos, en cambio, alcanzarán el descanso eterno y obtendrán el reino incorruptible”). *Idem*, Mor., 6, *Quomodo adhuc preasumis, Constantii, interea imperator semper insulssime ea ingenere, quae te extinguant, nos contra vivificent?* (“¿Cómo puedes aplicarte todavía, oh Constancio, tú que eres un gobernante transitorio y un estúpido, en infligirnos esos tormentos que hacen que merezcas la muerte y nosotros la vida?”). Personalmente, no puedo dejar de ver un paralelo entre la concepción luciferiana del poder temporal, frágil y caduco, y la explicación posterior de Febadio de Agen sobre el poder divino *cuius regnum*

Dios es presentado como emperador, dueño de un ejército de soldados y mártires que le deben obediencia en exclusiva. Esta idea es empleada con la intención de exponer que, ante la existencia de fuentes de poder dispares, esto es, siendo una de ellas ilegítima como ocurre en el caso del emperador herético, los fieles de la fe presentada como verdadera deben cerrar filas en torno a la fuente legítima de poder, eludiendo prestar obediencia al que ostenta el dominio inicuo. Así se excusa el deber de obediencia evangélico al gobernante terrenal, tantas veces expuesto y comentado.

El conflicto Iglesia-Estado se intuye que está ya esbozado en esta fase. La prerrogativa imperial de “hacer y deshacer”³⁴⁸ no será todavía tan criticada y combativa como en un futuro por Ambrosio de Milán³⁴⁹. No obstante, el perspicaz Lucifer denuncia las injerencias de Constancio en materia eclesiástica y el pobre modelo de emperador cristiano que ofrece, pues la mácula de la herejía y su tenacidad en el recurso intencionado a hacer el mal le incapacitan para desarrollar un buen gobierno:

[...] Por eso me juzgas injurioso, porque te reprendo y te rebato, y esto es porque has osado alejarte de la verdad y, transgrediendo los mandamientos de Dios, has querido adherirte a la blasfemia y a los mandamientos de los hombres ya que, en suma, has abandonado a Dios para abrazar la idolatría. Es por esto que te parezco un enemigo, porque tan solo es mi deseo que camines según el precepto del apóstol y no según el mandato de Arrio y los judíos. Te has visto superado ante mis justas protestas pero ante esa verdad evidente sólo te has limitado a decir: ‘Las Sagradas Escrituras te obligan a someterte al rey y a toda autoridad constituida y tú, Lucifer, ¿Te atreves a decirme a mí tantas y

aeternum, inmortal; nec initium habet, nec terminum: cui est honor et gloria in saecula saeculorum. De fid. orth., en PL 20, cols. 49-50 A.

³⁴⁸ No pretendo llevar la tradicional exégesis de Mt 16, 18-19 y su aplicación teórica demasiado lejos en lo que a este contexto concreto se refiere. Sin embargo, es imposible soslayar la creciente importancia de la separación de competencias entre Iglesia e Estado y la lucha por la preeminencia que, acto seguido, empezará con fuerza con Ambrosio de Milán. Muestra de ello es el ya estudiado testimonio de Osio recogido por Atanasio de Alejandría en *Hist. arian.* 44 y el epígrafe dedicado a la creciente influencia del obispo de Roma en 2. 4.

³⁴⁹ Son célebres sus aseveraciones sobre la separación de las dos esferas de poder, Amb. *Ep.*, 20, 19 e *Idem, Cont. Aux.*, 36, que se estudiarán, entre otras, en el epílogo.

tales cosas?'. Conoces estas cosas y sabes que debes ser honrado sí, pero finges no conocer aquéllas que te obligan y que te imponen obedecer a los sacerdotes del Señor, y que no son otras que las que te conminan a mostrarte como uno más entre tus súbditos y no superior a ninguno, si es que quieres, realmente, ser considerado un siervo de Dios³⁵⁰.

Sigue la misma línea evidenciando el cúmulo de despropósitos que supuso la intervención del emperador y sus consejeros en lo referente a la Iglesia occidental, tanto en lo que concierne a las amenazas a Liberio de Roma como al problema de Milán y sus consecuencias, apelando, por otra parte, a una destrucción intencionada y maliciosa de la *apostolicam atque euangelicam traditionem* si bien, esta invocación resulta todavía vaga e imprecisa³⁵¹.

Apenas ocupaste Italia, trataste de destrozarse su Iglesia; dijiste que Dios Padre no es verdaderamente Dios Padre y niegas a su único Hijo diciendo que Él no es auténtico Hijo. Añadiste, además, que el Espíritu Santo Paráclito fue creado de la nada y trataste de sostener que hubo un tiempo en el que no existió el Hijo unigénito de Dios. Te has provisto de todas tus fuerzas para hacer añicos la tradición apostólica y evangélica; has alejado, gracias a tu autoridad, a los obispos consagrados por voluntad de Dios decidiendo colocar en su lugar a unos obispos heréticos que puedan predicar tu blasfemia [...] ³⁵².

³⁵⁰ Luc. *De parc.*, 32, 12ss, [...] *hinc tibi episcopi sumus iniurosi, quia te increpamus atque obiurgemus, cur fueris ausus auertere temet a ueritate, cur uolueris dei mandatis derelictis hominum haerere blasphemiis atque mandatis, cur denique derelicto deo idololatriam susceperis. Hinc tuus tibi inimicus esse uideor, quia uelim te gradi secundum apostoli praeceptum et non secundum Arrii atque Iudaeorum mandata. Contra has nostras iustissimas allegationes uidens te ueritatem superatum dicere es solitus: Sacrae scripturae praecipunt regibus et omnibus degentibus in sublimite debere te esse subditum; et audes tanta ac talia mihi ingerere, Lucifer? Haec conspicias, huiusmodi quae iubent honorari intellegis; quae uero te iubent facere illa fingis non nosse, illa quae te moneant domini sacerdotibus oboedire, illa quae urgeant unum te exhibere ex omnibus conseruis tuis oportere nec cuiquam te, si uelis dei inueniri, seruus superiorem dicere. Este pasaje luciferiano resulta especialmente ilustrativo del afán del autor por resaltar la superioridad del poder eclesiástico frente al temporal. Sería interesante saber si Ambrosio de Milán fue lector de la obra de Lucifer, ya que es difícil no advertir el eco de la última frase de este texto en *C. Aux.* 36, *quod cum honorificentia imperatoris dictum nemo potest negare. Quod enim honorificentius quam ut imperator ecclesiae filius esse dicatur?**

³⁵¹ *Vid.* M. Simonetti, "La tradizione nella controversia ariana", *Augustinianum* 12, 1972, pp. 37-40. La tradición era, todavía, empleada como *auctoritas* por ambos bandos con pleno convencimiento de estar haciendo un uso legítimo de la misma.

³⁵² Luc. *Reg.*, 7, 64-73, *Illico ut occupasti Italiam, ecclesiam eius temptasti uertere,*

Lucifer pone en boca de Constancio los principales presupuestos doctrinales arrianos y le acusa de contravenir la voluntad divina imponiendo la suya, que no es otra que la de difundir y asentar la doctrina arriana por las principales sedes episcopales del Imperio. La herejía aparece como causa de la desmesura constanciana cuyo afán de destruir la verdadera religión no conoce límites.

Pese a hallarse incluido en el conflicto niceno, la historia de Hilario de Poitiers se nos presenta un tanto ajena a la de los “milaneses”. Esta idea se refuerza, en cierta manera, al observar el trato que recibe Constancio II en el conjunto de la obra del pictaviense pues no es hasta su *In Constantium* (c. 360) cuando encontramos una caracterización negativa del emperador. Con anterioridad, se comprueba que en la obra hilariana, la responsabilidad de todas las desgracias padecidas por el obispo galo y sus colegas, se atribuye a los arrianos en general, o a Saturnino de Arlés y sus más inmediatos secuaces, en particular. Constancio es contemplado por Hilario como último recurso para restablecer su honra y sus prebendas hasta el momento en que, tras ignorar la petición de Hilario de hacerse oír por todos en Constantinopla, muda su actitud respecto al emperador. Sin embargo y pese a la tardanza en la expresión de este nuevo parecer, Hilario nos deja con su *In Constantium* una pieza excepcional en el género de la invectiva donde no sólo recoge toda la tradición anterior y se hace eco de los principales tópicos empleados, sino que va más allá en la evocación de figuras y *exempla* adecuados y en el desarrollo de temas ya esbozados por sus compañeros.

dixisti Deum patrem non esse uerum patrem, unicum negans eius filium, adfirmans non esse illum uerum filium. Adstruxisti etiam sanctum paracletum spiritum fabricatum esse ex nihilo, defendere temptasti quod unicus Dei filius fuerit quando non fuerit; apostolicam atque euangelicam traditionem quo potuisses tollere ex medio, operam totis tuis dedisti uiribus, episcopos Dei iudicio ordinatos tua amoueri fecisti auctoritate, haereticos locis eorundem constituendos duxisti, qui possint tuam praedicare haeresem [...].

C) LA ESTUPIDEZ COMO GENERADORA DE LA MALDAD

Llama poderosamente la atención observar la abundancia de testimonios (en su mayor parte, luciferianos) que dan buena cuenta de la estupidez y parquedad intelectual de Constancio II³⁵³ y que, más allá del escarnio, colocan esta falta de inteligencia en la base de todos los conflictos motivados por disensiones religiosas³⁵⁴. Lucifer de Cagliari, en sus invectivas, muestra en reiteradas ocasiones cómo la maldad constanciana tiene su origen en la profunda estupidez del emperador a quien no duda en manifestar su juicio sobre la escasez de luces de la que es, a su entender, orgulloso poseedor³⁵⁵. Más allá del insulto gratuito y del recurso a la difamación, propios del género, Lucifer trata de mostrar al propio Constancio que el origen de todas las disputas radica en su incapacidad para comprender los presupuestos teológicos ortodoxos³⁵⁶.

³⁵³ Amiano Marcelino aseguraba que el emperador era de corta inteligencia afirmando que, pese a afectar amor al estudio, fracasó en retórica y en sus intentos de versificación (*Hist.*, 21, 16, 4) pero estas aseveraciones tan drásticas deberían ser siempre contempladas en su propio contexto y atendiendo al carácter del autor que nos transmite estas imágenes. Sobre las menciones realizadas por Juliano en su panegírico a Constancio, considero que la naturaleza hipócrita de las mismas invalida este testimonio, (*Or.*, 1, 9). Cfr. J. Arce, “La educación del emperador Constancio II”, *AC*, 48, 1979, pp. 67-81.

³⁵⁴ La concepción de lo que es propiamente “herejía” a ojos de nuestros protagonistas y de la importancia de la variable de la parquedad intelectual en su constitución, se halla perfectamente explicado por Hilario de Poitiers en *Trin.* 1, 15, [los herejes] *potentem Dei natura naturae suae infirmitate moderantium*.

³⁵⁵ Existe una total certeza acerca del conocimiento de Constancio del contenido de la obra de Lucifer. Sabemos gracias a una breve y elocuente correspondencia entre Florencio, *magister officiorum* del emperador, y el obispo que Constancio había leído al menos sus tres primeras invectivas: *Nomine tuo codicem quidam domino et augusto nostro obtulit; hunc ad sanctitatem tuam perferri mandavit et cognoscere desiderat, si idem codex a te destinatus sit. Idergo, quod in fide ueri est, perscribere debebis et codicem remittere, ut possit aeternitati eius denuo offerri*, en G. F. Diercks, *Lucifer Calaritani opera quae supersunt ad fidem duorum codicum qui adhuc exstant necnon adhibitibus editionibus veteris* (CCL 8), p. 305 y R. M. Frakes, “Florentius’ Letter to Lucifer of Cagliari”, *StudPatr* 24, 1993, pp. 91-95.

³⁵⁶ En *Mor.*, 4, 23-31, encontramos una profesión de fe ortodoxa expuesta por Lucifer quien espeta al emperador que éste no podrá entenderla jamás por su incapacidad y brutalidad. Sin embargo, cuando conviene, Constancio posee algunas luces, como se

Esta “incapacidad” surge, en opinión del obispo sardo, tanto de la estulticia natural del obtuso dirigente como de su brutalidad y maldad.

Para demostrar esto, el obispo sardo se sirve de la autoridad de la Biblia y el credo de Nicea³⁵⁷, elementos que constituyen los dos pilares de su argumentación. Con ellos pretende desmontar la trama arriana y evidenciar, en la medida de lo posible, las cualidades que adjudica al emperador, responsable último, a ojos de Lucifer, de todos los acontecimientos. A través de sus comentarios a pasajes selectos de las Escrituras, el obispo calaritano deja perfectamente asentada su visión de la figura del emperador a través de la doble caracterización que de él hace como dirigente estulto y perverso: “como el perro que lame su vómito, el necio que repite sus sandeces”³⁵⁸, es el proverbio que resume el por qué de la actuación imperial³⁵⁹, una negativa actuación que Lucifer no duda en achacar a la voluntad consciente del emperador y a la fijación familiar³⁶⁰ con Atanasio de Alejandría, quien es, en opinión de Lucifer de

deduce del texto hilariano, *In Const.*, 17, *Sed diabolici ingenii tui fallentem subtilitatem non tacebo*.

³⁵⁷ Entendido por Lucifer como arma efficacísima contra el arrianismo y todas las herejías en *I Athan.*, 27, 14-15.

³⁵⁸ *Pr* 26, 11, *sicut canis, qui conuertitur ad uomitum suum, et odibilis efficitur, ita stultus, sua malitia conuersus ad suum peccatum*. (La versión de los LXX es más amplia, ὥσπερ κύων ὅταν ἐπέλθῃ ἐπὶ τὸν ἑαυτοῦ ἔμετον καὶ μισητὸς γένηται οὕτως ἄφρων τῇ ἑαυτοῦ κακίᾳ ἀναστρέψας ἐπὶ τὴν ἑαυτοῦ ἁμαρτίαν ἔστιν αἰσχύνῃ ἐπάγουσα ἁμαρτίαν καὶ ἔστιν αἰσχύνῃ δόξα καὶ χάρις.)

³⁵⁹ Aparece de manera explícita en Luc. *I Athan.*, 29, 48-56 (*Dicat denique se non esse Christianum, fateatur se Arrianum, et erit apud te sapientissimus magnus. Digne itaque comparatus es cani, qui redierit ad uomitum suum; iam enim Christianus aestimabar, non esse Arrianus, ex quo Athanasium cum talibus litteris diuinitus sibi commissis repraesentaueris. At nunc eum esse conprobaris Arrianus et cupiens haerese tuam inuenire locum uirum iustum persequaris, quia ille uidelicet sit eandem omni nisu inpu gnans, recte es comparatus cani redienti ad suum uomitum*.) aunque este motivo repugnante se encuentra también atestiguado en la invectiva de Hilario de Poitiers, *In Const.*, 25 (*O tu scelestus qui ludibrium de Ecclesia facis! Soli canes ad uomitum suum redeunt; tu sacerdotes Christi resorbere ea quae expuerant coegisti*).

³⁶⁰ A diferencia de otros obispos, Lucifer no tiene una opinión favorable de Constantino, debido, con total seguridad, a las acciones que emprendió contra Atanasio en los últimos años de su reinado. Véase *I Athan.* 29, 45-48.

Cagliari, perseguido y atormentado por ser testimonio vivo y evidente de la verdad de la fe que defiende³⁶¹.

El uso sistemático que hace Lucifer de los libros históricos y sapienciales del Antiguo Testamento, especialmente de los libros de los *Reyes* y de los *Proverbios* de Salomón, tiene por fin el objeto de demoler la acción del emperador y sus seguidores. El uso de la autoridad veterotestamentaria aplicada a la invectiva, la exégesis de ciertos pasajes cuidadosamente seleccionados, repite, en este contexto, el exitoso patrón del lobo disfrazado de cordero que se estudiará más adelante. El recurso al comentario a la historia y su puesta en relación con el momento que está viviendo es algo propio de Lucifer quien ve en lo que le es contemporáneo una serie de eventos narrados ya en la Biblia. Precisamente, si por algo destacan las invectivas luciferianas, es por la abundancia de citas bíblicas que contienen, porque estos pasajes son, a sus ojos, la demostración evidente del paralelismo existente entre la situación que vive y una serie de relatos cuyo final se conoce³⁶².

La advertencia de Lucifer es constante en el conjunto de sus obras pues insiste en que Constancio, de seguir repitiendo las acciones de los personajes bíblicos con los que es comparado, acabará de la misma manera que ellos. Así, el emperador es para Lucifer como el perro que vuelve sobre su propio vómito, en el que se complace y sacia, porque el vómito no es sino el trasunto de la iniquidad (entendida como un todo objetivo, universal e intemporal) que Constancio genera y fagocita cíclicamente. De este modo es comparado con Saúl³⁶³, con Acab y

³⁶¹ La defensa continua del obispo alejandrino, a quien por hallarse ausente no se debe juzgar ni dañar, es el verdadero objeto de los dos libros *pro Athanasio* de Lucifer. Para el sardo, Atanasio reúne en su persona todo lo que es correcto y deseable a ojos de la ortodoxia y es por esto que Constancio y los arrianos reprimen a través de varios métodos su actuación. *Vid. Luc. I Athan.*, 29, 33-42, especialmente, por la importante referencia que encierra: *Quem utique Constantem regem si haereticum factum memineras fauendo Athanasio, quem tu ita probatum habebas sacrilegium, non solum non regnum tuum deo debueras praeponere, sed nec ipsam tuam animam.*

³⁶² F. Heim, “*Invenies te esse hodie*”, pp. 146-151; A. Piras, “Bibbia e *sermo biblicus* negli scritti luciferiani”, pp. 133-141; S. Laconi, *Costanzo II*, pp. 179-182.

³⁶³ Donde Constancio es Saúl, Atanasio es David. *Vid. Luc. Reg.*, 2 *passim* y *I Athan.*, 13, 28-32: *Aut numquid in hoc, quod Athanasium iniuste persequeris, non eris*

Jezabel³⁶⁴ y con Salomón³⁶⁵, entre otros, en su calidad de idólatras, perseguidores y/o asesinos de los profetas.

La perversidad del emperador y sus inmediatos colaboradores queda aún más reforzada a través del recurso a *Mt* 23, 33, “¡culebras, camada de víboras!”³⁶⁶ El obispo está profundamente convencido de la existencia de maldad e hipocresía en el emperador, del mismo modo que ocurría en el caso de la estupidez. No obstante, se ve obligado a lanzar una advertencia a Constancio a modo de último intento con el fin no ya de persuadirle (cosa que encuentra imposible) sino de hacer que éste vea su propia monstruosidad pues, no sea que, autoengañado, se complazca en su mezquindad³⁶⁷. Las serpientes habían sido símbolo tradicional de la acción diabólica en el mundo y, más concretamente, de la taimada maldad de un sujeto en cuestión³⁶⁸. Visto así, es normal que el discurso de los polemistas del siglo IV se llene de ofidios y de todo tipo de

Sauli comparandus, quando sis ita iugulare cupiens innocentem Athanasium, quomodo et ille fuerit interficere desiderans non solum Samuhelem, sed et David? Cfr. Reg., 2.

³⁶⁴ Es ésta una comparación especialmente grata a los diferentes oponentes de Constancio. *Vid. Luc. Reg., 7 passim y I Athan., 18* (donde Constancio es Acab y los arrianos su esposa Jezabel); 19 y 20. *Cfr. Athan., Hist. arian., 45.*

³⁶⁵ En tanto que Salomón cayó en la idolatría por mediación de sus mujeres. Salomón representaría al emperador y su harén evocaría al episcopado arriano en *Luc. Reg., 3.*

³⁶⁶ La imagen del arriano-ofidio es especialmente empleada por Lucifer, *uid. I Athan., 43, 3-4, [...] conuiperinos tuos Arrianos, natos uidelicet de inpudero patre uestro diabolo. Vid. también II Athan., 22, 3-8.*

³⁶⁷ *Luc. Mor., 4, 54-60, Sed prospice tandem, aperi cordis oculos, in quibus nihil luminis est, sed omnis caligo et ingentes tenebrae uersantur, et inuenies quod mors tua fragili inlata potestate integriorem replet uitam, quod haec magis nos deducat ad gloriam per ignes, per gladios, per catenas ac feras, per quidquid denique rabies tua piissime imperatoris in nostram consuerit ingenere necem.* (“Pero, mira a tu alrededor, abre los ojos del corazón en los cuales no has dejado entrar un solo rayo de luz sino que se hunden en la oscuridad y en las cada vez más densas tinieblas y descubrirás que la muerte infligida a tu débil poder haría revivir una existencia más plena ya que la muerte a través de las llamas, de la espada, las cadenas o las fieras, a través de todo aquello que tu furia de piadosísimo emperador machine con el fin de asesinarnos nos conduce, muy al contrario, hacia la gloria”).

³⁶⁸ Así lo testimonia también *Hil. Myst., 1, 31, In serpente diaboli nuncupatio est.* (“En la serpiente se halla escondido el diablo”). *Theod. Hist. eccl., 2, 8* asocia víbora y áspides con Arrio y los ilíricos Valente y Ursacio.

animales que, debido a su connotación negativa, puedan evocar, mediante su vinculación al objeto de oprobio escogido, una serie de imágenes infamantes estereotipadas que interesa asociar al mismo.

La maldad y la estupidez son, a juicio de Lucifer, los dos catalizadores que acabarán exterminando a Constancio y a los arrianos en un proceso de corrupción interna de la que son portadores desde sus más tempranos inicios, pues a lo largo de sus obras nos ofrece en reiteradas ocasiones la imagen repugnante del arriano y, por consiguiente de Constancio, como “gusano de Arrio”, es decir, como gusano aparecido por generación espontánea y alimentado en el cadáver putrefacto del célebre heresiarca alejandrino³⁶⁹. El gusano, tradicionalmente asociado a la muerte del cuerpo y a la fragilidad del ser en el AT³⁷⁰, pasa a caracterizar en este polemista el fiel reflejo de la mortalidad del espíritu a manos de la herejía³⁷¹, recogiendo el legado de polemistas latinos

³⁶⁹ [...] *cum conpestilentibus tuis Arrianis* [...] en *Mor.*, 1, 24 y *Arrii uermis* en *Idem*, 4, 31. También [...] *cani latranti contra ueritatem, uermibus Arrii* [...] en *idem*, 4, 60-65.

³⁷⁰ *Jb* 21, 26 (Vulgata), *et tamen simul in puluere dormient et vermes operient eos.* (ὁμοθυμαδὸν δὲ ἐπὶ γῆς κοιμῶνται σαπρία δὲ αὐτοὺς ἐκάλυψεν.) (“Pero juntos yacerán en el polvo, bajo una colcha de gusanos.”); *1 M* 2, 62 (Vulgata), *et a verbis viri peccatoris non timueritis quia gloria eius stercus et vermis est.* (καὶ ἀπὸ λόγων ἀνδρὸς ἁμαρτωλοῦ μὴ φοβηθῆτε ὅτι ἡ δόξα αὐτοῦ εἰς κόπρια καὶ εἰς σκώληκας.) (“No temáis las amenazas del hombre pecador, su gloria parará en estiércol y gusanos.”); *Si* 19, 3, *et qui se iungit fornicariis, erit nequam: putredo et vermes hereditabunt illum et extolletur in exemplum maius et tolletur de numero anima eius.* (σῆπη καὶ σκώληκες κληρονομήσουσιν αὐτόν καὶ ψυχὴ τολμηρὰ ἐξαρθήσεται.) (“Putrefacción y gusanos serán su herencia, el temerario perderá la vida.”); *Is* 14, 11 (Vulgata), *detracta est ad inferos superbia tua concidit cadaver tuum subter te sternetur tinea et operimentum tuum erunt vermes.* (κατέβη δὲ εἰς ᾗδου ἡ δόξα σου ἡ πολλή σου εὐφροσύνη ὑποκάτω σου στρώσουσιν σῆψιν καὶ τὸ κατακάλυμμά σου σκώληξ.) (“Ha sido precipitada al Seol tu arrogancia al son de tus cítaras. Tienes bajo ti una cama de gusanos, tus mantas son gusanera”).

³⁷¹ El gusano en relación a la mortalidad del alma o del espíritu tiene, en el AT, una connotación de venganza divina y, por tanto, no se trataría de la acción directa del hereje, *cfr.* *Jdt* 16, 20-21, *Vae gentibus insurgentibus generi meo, Dominus omnipotens indicauit in illos, in die iudicii uisitabit eos. Da ignem et uermes in carnes ipsorum, ut comburantur et sentiant usque in aeternum.* (LXX, *Jdt*, 16, 17, οὐαὶ ἔθνεσιν ἐπανιστανομένοις τῷ γένει μου κύριος παντοκράτωρ ἐκδικήσκει αὐτοὺς ἐν ἡμέρᾳ κρίσεως δοῦναι πῦρ καὶ σκώληκας εἰς σάρκας αὐτῶν καὶ κλαύσουσιν ἐν αἰσθήσει ἕως αἰῶνος.) (“¡Ay, de las naciones que se alzan contra mi raza! El Señor omnipotente las castigará en el día del juicio. Entregará sus cuerpos al fuego y a los gusanos, y gemirán en dolor eternamente”); *Is* 66, 24, *Et exibunt et uidebunt membra hominum qui praeuuaricari sunt in me, nam uermis eorum non morietur,*

anteriores que ya habían asociado la imagen del gusano o del cadáver roído y descompuesto a los perseguidores paganos³⁷².

D) LOBO CON PIEL DE CORDERO

De entre los innumerables lugares comunes que se manejan en la caracterización negativa de Constancio II y sus colaboradores, sorprende, por el abundante recurso a ello, la equiparación del emperador con el lobo vestido con piel de cordero de *Mt* 7, 15 y, en menor medida, *Mt* 10, 16. Serán Lucifer de Cagliari e Hilario de Poitiers en sus obras polémicas quienes sitúen en primera línea el tópico del lobo vestido de cordero que tan exitoso se revelará en todo lo relativo a la caracterización del hereje

et ignis eorum non extinguetur, et erunt in aspectum universae carni. (αὶ ἐξελεύσονται καὶ ὄψονται τὰ κῶλα τῶν ἀνθρώπων τῶν παραβεβηκότων ἐν ἐμοί ὁ γὰρ σκώληξ αὐτῶν οὐ τελευτήσει καὶ τὸ πῦρ αὐτῶν οὐ σβεσθήσεται καὶ ἔσονται εἰς ὄρασιν πάσης σαρκί.) (“Y cuando salgan verán los cadáveres de aquellos que se rebelaron contra mí; su gusano no morirá, su fuego no se apagará y serán el asco de todo el mundo”).

³⁷² Tert. *Ad Scap.*, 3, 4, *Claudius Lucius Herminianus in Cappadocia, cum indigne ferens uxorem suam ad hanc sectam transisse, christianos crudeliter tractasset, solus que in praetorio suo uastatus peste, conuiuis uermibus ebullisset [...]* (“Claudio Lucio Herminiano en Capadocia, enfurecido porque su mujer se había convertido, trató a los cristianos con gran crueldad: pues bien, abandonado en su palacio, sufriendo una enfermedad contagiosa, se convirtió en un hervidero de gusanos [...].”) y Lact. *Mort. Pers.*, 33, 7-9 sobre Galerio, *Percussis medullis malum recidit introrsus et interna comprehendit, vermes intus creantur [...]* *Comestur a vermibus et in putredinem corpus cum intolerandis doloribus solvitur [...]* *Apponebantur ad sedem fluentem cocta et calida animalia, ut vermiculos eliceret calor. Quis resolutis inaestimabile scatebat examen et tamen multo maiorem copiam tabescendorum viscerum perniciēs fecunda generaverat.* (“Rechazado de la superficie por los medicamentos, penetra y afecta toda la parte interna criando gusanos [...] Los gusanos lo van devorando y todo el cuerpo se va descomponiendo entre dolores insoportables [...] Se aplicaban a la parte que supuraba carnes de animales cocidas y aun calientes, a fin de que el calor expeliese a los gusanos. Una vez eliminados éstos, se reproducían de nuevo, en número mayor que antes”), son dos buenas muestras de esto. Los escritos de Lucifer de Cagliari y los sermones de Potamio de Lisboa sobre la resurrección de Lázaro y el martirio de Isaías testimonian la recreación en una imagería espeluznante y en la evocación de realidades abiertamente repugnantes, recurso retórico y artístico típico de fases en las que se experimentan profundas crisis ideológicas. Sobre la peculiar estilística potamiana, *vid.* J. C. Sánchez León, “Los sermones del obispo Potamio de Lisboa” *Espacio, Tiempo y Forma, serie II Historia Antigua* 11, 1998, pp. 506-510.

falsario³⁷³. Mt 7, 15 y 10, 16 suponen el punto de partida para la creación de esta arma difamante, asociada siempre a la herejía y cuya estela podemos seguir desde Tertuliano³⁷⁴ hasta Prudencio, quien caracteriza de esta forma a dos disidentes emblemáticos del siglo IV, Arrio y Fotino:

[...] también se esconde el lobo de fauces sangrientas y finge ser lechosa ovejita bajo blanco vellón, mientras causa sangrientas matanzas lanzando dentelladas contra los corderos. Con esta añagaza se ocultan Fotino y Arrio, lobos de sañuda fiereza³⁷⁵.

Juan Crisóstomo tampoco puede renunciar al uso de este rico y exitoso tópico para explicar la situación de la convulsa Iglesia antioquena del siglo IV a raíz de la deposición de Eustacio de Antioquía:

Y, habiéndolos hecho venir a todos, [Eustacio] les invitó a no alejarse, a no abandonarse a los lobos, a no entregarles el rebaño sino al contrario

³⁷³ Las ovejas con víctimas, asimismo, del “mal pastor”, trasunto del obispo herético promocionado por el poder político. Este personaje aúna, como en el caso del lobo, el factor de maldad catalizado por la estupidez, lo que revierte invariablemente en el maltrato del rebaño, que es mal guiado o abandonado por este mal pastor (Za 11, 17), error que tiene que subsanar el propio Dios (Ez 34, 31, *cfr.* Jn 10, 14 “el buen pastor”).

³⁷⁴ Encontramos un sugerente desarrollo de este tópico en Tertuliano, *Praes. haer.* 4, 2-5, *Instruit Dominus multos esse uenturos sub pellibus ouium rapaces lupos. Quaenam istae pelles ouium nisi nominis christiani extrinsecus superficies? Qui lupi rapaces nisi sensus et spiritus subdoli, ad infestandum gregem Christi intrinsecus delitescerent? Qui pseudoprophetae sunt nisi falsi praedicatores? Qui pseudoapostoli nisi adulteri euangelizatores? Qui antichristi, interim et semper, nisi Christi rebelles?* (“El Señor nos enseña que vendrán muchos lobos con piel de oveja. ¿Cuál será esta piel de oveja sino la apariencia exterior del nombre de “cristiano”? y ¿cuáles estos lobos rapaces sino los sentimientos y espíritus que, escondidos desde el interior, infestan y destruyen el rebaño de Cristo? ¿Quiénes falsos profetas sino los falsos predicadores? y ¿quiénes los falsos apóstoles sino aquellos que predicán un evangelio adulterado? ¿Quiénes son los anticristos ahora y siempre sino aquellos que se rebelan contra Cristo?”) que resulta especialmente pertinente debido a la gran influencia que ejerce la obra tertuliana sobre la hilariana y a la referencia al anticristo, sobre la que volveré inmediatamente. Sobre la poderosa influencia del africano sobre el pictaviense, véase la obra de J. Doignon, *Hilaire de Poitiers avant l’exil*, pp. 183ss.

³⁷⁵ Prud. *Psychomachia* 793-795: [...] *latet et lupo ore cruento/ lacteolam mentitus ouem sub uellere molli,/ cruda per agninos exercens funera rictus./ Hac sese occultat Photinus et Arrius arte,/ inmanes feritate lupi.*

permanecer en el interior de la Iglesia, cerrándoles la boca, charlando con ellos y reafirmando a los más preservados de los hermanos. La continuación de los acontecimientos mostró que había hecho recomendaciones juiciosas: si no hubierais permanecido entonces en la Iglesia, la mayor parte de la ciudad hubiera quedado corrompida, los lobos devorando a las ovejas sin oposición; es su palabra que les impidió mostrar sin temor su maldad³⁷⁶.

Lucifer recurre a estos pasajes con frecuencia³⁷⁷ y añade otros en los que ovejas y lobos tienen un protagonismo especial como *Jn* 10, 11-13; 21, 17 y *Jr* 3, 15³⁷⁸, alejándose del significado de los pasajes de Mateo pero logrando un efecto global y continuo en el conjunto de su obra con el que consigue establecer una asociación inmediata entre los lobos y los arrianos³⁷⁹, quienes son presentados como perseguidores de los cristianos y de la propia Iglesia ya que su único fin no es otro que el de dispersar a la grey³⁸⁰. La antítesis lobo-cordero, enunciada ya por el Sirácida³⁸¹, se presenta madura en el conjunto de la reflexión luciferiana,

³⁷⁶ Ioh. Chrys., *In S. Eustathium*, 4, καὶ καλέσας ἅπαντας παρεκάλεσε μὴ παραχωρῆσαι, μηδὲ ἐνδοῦναι τοῖς λύκοις, μηδὲ προδοῦναι τὴν ποιμνὴν αὐτοῖς, ἀλλὰ μένειν ἔνδον ἐπιστομίζοντας μὲν αὐτοὺς καὶ διελέγχοντας, τοὺς ἀκεραιότερους δὲ τῶν ἀδελφῶν ἀσφαλιζομένους. Καὶ ὅτι καλῶς ἐκέλευσε, τὸ τέλος ἔδειξεν· εἰ γὰρ μὴ ἐμείνατε ἐν τῇ Ἐκκλησίᾳ τότε, τὸ πλεον τῆς πόλεως ἦν διεφθαρμένον, ἐπ' ἐρημίας τῶν λύκων τὰ πρόβατα ἐσθιόντων· ἀλλ' ἐκείνου τὸ ῥῆμα ἐκώλυσε μετὰ ἀδείας αὐτοὺς τὴν οἰκείαν ἐπιδείξασθαι πονηρίαν.

³⁷⁷ Luc. *II Athan.*, 5, 6-18 es donde trata con mayor amplitud la imagen del lobo disfrazado de cordero. *Mor.*, 11, 22ss. Aquí, el obispo sardo desarrolla de manera descarnada la dualidad ovino-lobuna.

³⁷⁸ Luc. *De Parc.*, 11, 42-54, *Cognouimus te lupum, uidimus ad oues te tetendisse domini manus, conspeximus te uno tempore conatum laniare cunctos domini inuocantes nomen. Numquidnam fuerat dignum non pastores, sed mercennarios exhiberemus nos? Petro dict beato: Pasce agnos meos, et iterum: Pasce ouiculas meas; et tu ueniens lupus uis eos qui successores extitisse inueniuntur beato Petro uicem genere mercennariorum, eos quos iampridem per Hieremiam promiserat populo suo dicens: Et dabo uobis pastores secundum cor meum, et pascent uos pascentes cum disciplina, et not dixit: Dabo uobis Constantium imperatorem, qui uos possit in diabolo uertere praedam. Dicat nos male agere, quia sacrilegio tuo resistamus uirtute protecti Dei. Cfr. De Parc.*, 11, 30-36 y 22, 20-22; *I Athan.*, 22, 8-11; *II Athan.*, 3, 12-13.

³⁷⁹ Como en *I Athan.*, 24, 19; *Mor.*, 5, 26-31 y 9, 22

³⁸⁰ Comentando *Mt* 10, 16 en *De Parc.*, 25, 27-32.

³⁸¹ *Si* 13, 17, *si communicabit lupus agno aliquando sic peccator iusto*. (τί κοινωνήσῃ λύκος ἀμνῷ οὕτως ἀμαρτωλὸς πρὸς εὐσεβῇ.) (“¿Cómo puede convivir el lobo con el cordero?”).

pues en todos los pasajes donde se hace mención a esta recurrente dicotomía subyace siempre la idea de oposición entre el justo y el pecador trasladada a la situación vivida por el obispo sardo.

Hilario de Poitiers es quien desarrolla esta idea con mayor amplitud pues dedica dos capítulos de su obra contra Constancio (c. 360) a la exposición de las cualidades ovinas y lobunas del emperador en relación con los pasajes de Mateo³⁸². En su caracterización ovina, Constancio II es presentado como un simulador, como un hipócrita que, pertrechado tras una fachada de religiosidad intachable, embauca al episcopado para lograr así la consecución de sus intereses³⁸³. La actitud del emperador se observa igualmente en la de sus allegados, religiosos o civiles, que forman con él un rebaño de depredadores disfrazados. Además, siempre según Hilario, Constancio ha llevado a cabo un astuto y taimado plan a través del cual logrará arruinar al verdadero episcopado a través de concesiones aparentemente ventajosas pero que encierran la perdición del mismo³⁸⁴. He aquí que encuentro lo que podría ser una referencia a la polémica disposición aprobada entre los concilios de Milán y Béziers³⁸⁵, en apariencia ventajosa al episcopado, pues impide que el obispo sea emplazado por un tribunal, mas terrible en la realidad debido a que prescribe al tiempo que las causas que deba afrontar sean sometidas al juicio de otros obispos. En un tiempo en el que el emperador sustituía en las cátedras a sus enemigos por títeres, esta medida era, efectivamente, de temer.

³⁸² Hil. *In Const.*, 10 y 11. Pese a tratarse de una invectiva, es imposible soslayar el gusto de Hilario por la exégesis tipológica/alegórica y por la evocación de imágenes a través de la comparación con animales y otras figuras, recurso muy empleado, por otra parte, en sus comentarios *In Matthaeum*. Vid. Ch. Kannengiesser, "Exégèse d'Hilaire" p. 137 y J. Daniélou, "Hilaire évêque et docteur", en *Hilaire de Poitiers. Évêque et docteur* (368-1968), París, 1968, pp. 11-13.

³⁸³ Hil. *In Const.*, 10 donde se apoya en la imagen de Mt 7, 15 de los falsos profetas que esconden su naturaleza de lobos rapaces bajo pieles de oveja para estructurar su argumento.

³⁸⁴ *Ibidem*, [...] *quae tua sunt relaxas ut quae Dei sunt amittantur*. Es decir, cede sus propios derechos para ocasionar la perdición de los cristianos.

³⁸⁵ *CTh.*, 16, 2, 12.

En su faceta de lobo, el emperador es presentado como un tirano brutal que se complace en asesinar y torturar a sus oponentes a los que relega a las tareas y sufrimientos más indignos al tiempo que siembra guerras y discordias por todo el Imperio³⁸⁶. Destaca, a tales efectos y a modo de argumento definitivo, el trato dispensado a los obispos exiliados tras Arlés³⁸⁷ y Milán³⁸⁸ que Hilario denuncia públicamente con objeto de evidenciar la crueldad del emperador tirano sostenido tanto tiempo sin oposición alguna en el trono³⁸⁹.

E) CONSTANCIO EL ANTICRISTO

Constancio II es a menudo caracterizado como “anticristo” en los textos polémicos de nuestros protagonistas³⁹⁰. Como ya he indicado en otra ocasión³⁹¹, esta caracterización no debe comprenderse en un sentido

³⁸⁶ Hil, *In Const.*, 11.

³⁸⁷ *Idem*, Hilario suele comparar su vivencia en Béziers con la de Paulino de Tréveris en Arlés a quien llama “mi hermano y colega en el ministerio” (*Coll. ant. Par. B*, 1, 6, 9-10 y 1, 6, 13-16).

³⁸⁸ Hil. *In Const.*, 11, *Mediolanensem piissimam plebem quam tu furore terroris tui turbasti! Tribuni tui adierunt sancta sanctorum, et uiam sibi omni per populum crudelitate pandentes, protraxerunt de altario sacerdotes.* (“¡Qué confusión has creado entre la muy pía gente de Milán al aterrorizarla con tu locura! Tus tribunos invadieron el *sancta sanctorum* y abriéndose camino entre la multitud con todo tipo de crueldades, arrojaron a los sacerdotes de los altares”).

³⁸⁹ Es preciso recordar que uno de los objetivos principales de Hilario de Poitiers es denunciar públicamente los acontecimientos luctuosos de los últimos años y la represión sufrida por los obispos. Ello queda patente en el exordio mismo de la obra, donde manifiesta que ha llegado ya el tiempo de hablar, *In Const.*, 1: *Tempus est loquendi, quia iam praeteriit tempus tacendi.* (“Es tiempo de hablar puesto que ya ha pasado el tiempo de callar”). Cfr. J. Doignon, *Hilaire de Poitiers. Disciple et témoin de la vérité (356-367)*, París, 2005, p. 10. No obstante, Hilario no desaprovecha esta ocasión y utiliza, como ocurre en el caso de Lucifer, todos los recursos infamantes que el género pone a su disposición, vid. M. Humphries, “Savage Humour: Christian Anti Panegyric in Hilary of Poitiers’ *Against Constantius*”, en M. Whithby (ed.), *The Propaganda of Power. The Role of Panegyric in Late Antiquity*, Leiden, 1998, pp. 201-203.

³⁹⁰ En Atanasio, *Hist. ar.*, 67; en Lucifer, *De Parc.*, 27 y *I Athan.*, 1, 34; en Hilario, *In Const.*, 5.

³⁹¹ A. Alba López, *Príncipes y tiranos*, p. 85.

escatológico ya que hace tan sólo referencia a la animadversión y oposición del emperador al verdadero Cristo y a sus legítimos ministros. En este sentido, habría, por tanto, que buscar la conexión bíblica en I Jn 2, 18 y 22 y 4, 3, ya que el anticristo que encontramos no pocas veces en las obras polémicas y apologéticas de los Padres no es otro que el individuo que se rebela contra Cristo³⁹² negando a Jesús como Dios, rasgo distintivo, por encima de cualquier otro, de la doctrina de Arrio y sus múltiples seguidores. He aquí la conexión principal entre los pasajes de la primera epístola joánica y Constancio. Sin embargo, y sin que esto deje de ser válido o cierto, la perseverancia en la caracterización del soberano como anticristo en una época en la que esta figura estaba perfectamente estructurada y definida y en la que, además, se estaba sufriendo una tensión ideológica similar a fases previas a la tolerancia, debería, al menos, ponernos sobre la pista de un mensaje ideológico subyacente, más allá de la polémica política y religiosa.

Sólo desde este punto de vista cabe formularse la pregunta: ¿Pudo Constancio II haber sido tenido como un precursor del fin de los tiempos? Es decir, ¿tiene este “anticristo”, realmente, un valor escatológico? Si tenemos en cuenta las variables estudiadas por G. C. Jenks en su magistral obra sobre el desarrollo del mito del anticristo en la Antigüedad³⁹³, y las aplicamos al caso concreto que propongo aquí, nos damos cuenta de que, a menudo, los problemas asociados a la propagación de falsas doctrinas y a la herejía son interpretados por la Iglesia como signos inequívocos de la actividad del diablo o de la oposición del anticristo³⁹⁴.

En un reciente estudio de P. Fuentes Hinojo sobre apocalipticismo e ideología política en Roma³⁹⁵, el autor trae a colación la llamada profecía *Tiburtina*, compuesta por pronincenos occidentales tras el

³⁹² Tal y como indica Tertuliano en el texto de *Praes. haer.*, 4, 4, antes citado.

³⁹³ G. C. Jenks, *The Origins and Early Development of the Antichrist Myth*, Berlín-Nueva York, 1991, *passim*.

³⁹⁴ *Idem*, p. 60.

³⁹⁵ P. Fuentes Hinojo, “La caída de Roma: imaginación apocalíptica e ideologías de poder en la tradición cristiana antigua (siglos II al V)”, *SHHA* 27, 2009, pp. 93-94.

asesinato del emperador Constante, como contrapeso polémico y profético al gran ascendiente que estaba logrando el pío tiranocida arriano Constancio II. El uso de métodos tradicionales de difamación de alta eficacia se aúna al sentimiento de angustia que supone la pérdida del apoyo de un soberano. Una vez más, la evocación de los últimos días se asocia con una fase de tensión extrema y, por ello, sólo en este sentido, podemos considerar la connotación escatológica del vocablo y contemplar abiertamente la recepción de una tradición polémica que hunde sus raíces en Tertuliano³⁹⁶ y Cipriano³⁹⁷, dos autores muy afines a Lucifer de Cagliari e Hilario de Poitiers.

F) LA DEGRADACIÓN DE LA IGLESIA

No creo errar cuando afirmo que fue el gran Jean Doignon el primero en llamar la atención sobre el *tópos* de la degradación de la Iglesia en la literatura patrística en general y en la obra de los pronicones de mediados del siglo IV, en particular³⁹⁸. La cueva de bandidos (*spelunca latronum*) es un recurso difamatorio de primer orden en la lucha contra los arrianos y Constancio que, al corromper desde dentro a la Iglesia evidencian sus intenciones de eliminarla. Así, Lucifer de Cagliari, no duda en expresar abiertamente sus sospechas sobre este particular:

Por tus frutos, emperador Constancio, dejas ver lo que eres: no un creyente sino un simple jefe de bandidos, pues cuando ordenas matar a inocentes, no es que te halles precisamente en la Iglesia del Señor sino en una cueva de bandidos³⁹⁹.

³⁹⁶ Tert. *Praes. Haer.*, 3, 12 y 4, 5; *Adv. Marc.*, 3, 8; *De ieun.*, 11.

³⁹⁷ Cyp. *Ep.*, 70, 3; 72, 15; 74, 26; 75, 1 y *Vnit. Eccl.*, 9, *cfr.* I Jn 2, 19.

³⁹⁸ J. Doignon, "Un cri d'alarme d'Hilaire de Poitiers sur la situation de l'Église à son retour d'exil", *RHE* 85, 1990, pp. 284-290.

³⁹⁹ Luc. II Athan., 1, *Ex fructibus tuis, imperator Constanti, non esse christianus, sed plane manceps latronum cognosceris. Praecipis denique innocentes interimi, habitans scilicet non in ecclesia Domini, sed in spelunca latronum. Cfr.* I. Opelt, "Formen der Polemik bei Lucifer von Calaris", *VChr.* 26, 1972, pp. 218-219 y J. Doignon, *loc. cit.*, p. 286.

Añade a esto la caracterización negativa de los arrianos produciéndose así el paralelismo deseado entre Constancio II y el jefe de los bandidos por una parte y el de los arrianos con dichos bandidos, por la otra⁴⁰⁰.

La imagen del ladrón y del bandido, empleada como evocación de la violencia padecida, tiene como objeto alertar al lector de la intencionalidad de las acciones emprendidas por los adversarios. Así, es una vez más Hilario quien denuncia esto y enlaza este tópico con el ya estudiado del martirio:

¡Qué griten los pastores, puesto que los mercenarios han emprendido la fuga. Entreguemos nuestra vida por las ovejas, puesto que los ladrones han entrado y el león furioso merodea en los alrededores! Con estas palabras, corramos al martirio [...] Irgámonos ante los jueces y las autoridades en nombre de Cristo.⁴⁰¹

El recurso sistemático al empleo de estos pasajes bíblicos no tiene otro fin más que el de dotarse de un rotundo arsenal retórico con el que demoler la imagen pública del emperador. No podríamos hablar aquí de exégesis, pues el uso de estos pasajes tiene un fin exclusivamente polémico. No encontramos una aplicación sistemática de reglas ni el empleo claro de un método concreto pero es imposible negar la importancia de los pasajes citados en lo relativo a la caracterización del enemigo religioso y, en cierta medida, político.

Sin embargo el problema excedía, con mucho, el marco de oposición política. No hay que olvidar que nos enfrentamos a unos hechos trascendentales en lo que a la formación del dogma se refiere y, debido a esto, las cuestiones puramente doctrinales no podían ser

⁴⁰⁰ Luc. I Athan., 36, 32-36, [...] *tu mihi esse uideris qui speluncam latronum sis per sanguinis fusionem aedificans, per necem dei seruorum. Aut negabis speluncam latronum esse uestrum malignum concilium Arrianorum ? Si non estis latrones, quomodo interficere inuenimini deo dicatos? Ciuitates in sanguine qui aedificant uae habent.*

⁴⁰¹ Hil. In Const., 1, Clament pastores, quia mercennari fugerunt. Donamus animas pro ouibus, quia fures introierunt et leo sauiens circuit. Ad martyrium per has uoces exeamus [...] *Stemus ante iudices et potestates pro Christi nomine.*

atacadas a través de la literatura polémica. La necesidad obliga a desarrollar el problema desde un punto de vista teológico, atacando las doctrinas que eran percibidas como erróneas o heréticas por los protagonistas de este enfrentamiento. Este estudio se centra en cuestiones ideológicas y, por tanto, el estudio de las mentalidades y la producción intelectual de los implicados adquieren una gran importancia en su desarrollo. No es posible llevar a cabo un estudio sobre teología política en el siglo IV sin conocer la mentalidad de los individuos que es lo que nos posibilita comprender sus acciones y sus reacciones ante los diferentes problemas a los que se enfrentan.

Por esto, considero fundamental que todo aquel que pretenda, de una manera u otra, acercarse a las diversas problemáticas religiosas de la época tratada debe dominar la historia de la teología, de los credos y de las doctrinas del periodo. El afianzamiento de una doctrina u otra obedece en buena parte al favor dispensado por el poder y la población pero no olvidemos que la obtención de dicho favor no es, en ningún caso, fortuita. Por ello, encuentro absolutamente necesario exponer el arsenal teológico presentado por los Padres a modo de respuesta a la corriente doctrinal apoyada por los acólitos del poder. El triunfo de la causa nicena se debe a este empeño especulativo, a la contestación sistemática de los movimientos de los arrianos y a una tenaz oposición y deslegitimación del sostén político que los ampara. Por otra parte, sería imposible concebir la obra de Ambrosio de Milán, Agustín de Hipona y, en mi opinión, de los Padres Capadocios, sin la aportación fundamental hecha por los pronicenos en estos turbulentos años de lucha.

3. 8. LEY, RELIGIÓN Y POLÍTICA: LA EQUIPARACIÓN DEL OBISPO AL APARATO FUNCIONARIAL DEL ESTADO

Desde la formulación de la tolerancia religiosa en época de Constantino, el Estado ha empleado numerosos recursos normativos con el fin de atraerse la colaboración y el apoyo de la Iglesia y de sus ministros. Entre ellos, han ocupado un lugar destacado los privilegios económicos, políticos y jurídicos (exención de cargas fiscales y de deberes públicos⁴⁰², capacidad jurisdiccional⁴⁰³, uso del *cursus publicus* para acudir a sínodos y concilios⁴⁰⁴ ...) que, de un modo eficaz, han aliado al clero con los intereses más inmediatos del gobierno, la sanción definitiva de su derecho a intervenir en numerosas cuestiones públicas y privadas y su propia legitimidad y función dentro del plan divino. Sin embargo, pese a la aparente sencillez de esta formulación, es preciso valorar que, del mismo modo en que las nociones de ortodoxia y de herejía distaban mucho de hallarse plenamente definidas, la separación y delimitación de las competencias de la Iglesia y del Estado se hallaba todavía muy difusa⁴⁰⁵.

⁴⁰² CTh 16, 2, 1-2; 16, 2, 10; 16, 2, 15, Cfr. C. Buenacasa, “La constitución y protección del patrimonio eclesiástico y la apropiación de santuarios paganos por parte de la Iglesia en la legislación de Constancio II (337-361)”, *Pyrenae* 28, 1997, pp. 230-231.

⁴⁰³ CTh 1, 27, 1, *Imp. Constantinus A. Iudex pro sua sollicitudine observare debet, ut, si ad episcopale iudicium provocetur, silentium accomodetur et, si quis ad legem Christianam negotium transferre voluerit et illud iudicium observare, audiat, etiamsi negotium apud iudicem sit inchoatum, et pro sanctis habeatur, quidquid ab his fuerit iudicatum: ita tamen, ne usurpetur in eo, ut unus ex litigantibus pergat ad supra dictum auditorium et arbitrium suum enuntiet. Iudex enim praesentis causae integre habere debet arbitrium, ut omnibus accepto latis pronuntiet. Data VIII Kal. Iulias Constantinopoli. A. et Crispo Caes. Conss. (Cfr. Sirm., 1). Vid. F. Pergami, “Giurisdizione civile e giurisdizione ecclesiastica nella legislazione del Tardo Imperio”, *Atti Convegno Pontignano in memoria di Arnaldo Biscardi*, Siena, 2003, p. 1; G. Pilara, “Sui tribunali ecclesiastici nei IV e V secolo. Ulteriori considerazioni”, *StudRom* 52, 2004, pp. 356-357.*

⁴⁰⁴ Eus. HE 10, 5, 23 e *Idem*, VC 4, 36, 2-4. Cfr. J. L. Cañizar Palacios, *Propaganda y Codex Theodosianus*, pp. 149-151; M. Vallejo Girvés, “Algunas particularidades acerca del mal uso del *cursus publicus*: *insignis audacia-contumacia*”, en G. Bravo y R. González Salinero (eds.), *La corrupción en el mundo romano*, Madrid, 2008, pp. 170-171.

⁴⁰⁵ J. Fernández Ubiña, “Osio de Córdoba”, p. 440.

Este desdibujamiento en los límites de las competencias Iglesia-Estado va a propiciar el desarrollo y la promoción de normas encaminadas a regular las relaciones del clero con el Estado, cuestión que, dependiendo del momento preciso del conflicto entre nicenos y arrianos en que se dicten, van a tomar un cariz represivo con el bando al que se desea castigar e indulgente con aquél que se muestra más afecto a las decisiones del poder civil. Es en este contexto donde se deben inscribir una serie de aparentes privilegios otorgados a los eclesiásticos que rápidamente serán percibidos y denunciados por los nicenos, que ven tras ellos un señuelo del poder para propiciar la conversión de los nicenos y liquidar, de una forma pacífica, la dura oposición de un notable sector de la Iglesia.

La atractiva exención de impuestos al clero, formulada para atraerse el apoyo de este sector y que fue rápidamente contestada por los principales opositores del emperador⁴⁰⁶, que vieron en esta disposición un medio eficaz de fomento de la apostasía a la que se atribuye automáticamente la defección de Potamio de Lisboa⁴⁰⁷, quien es presentado, una vez más, bajo la turbadora luz de la prevaricación en la súplica de Faustino y Marcelino. El precio material de la traición a la fe católica (una finca pública) hace evocar, de manera inmediata y sin necesidad de explicitarlo, el intercambio de Jesús por la trece monedas de Judas Iscariote, ya que, como ocurre con éste, el obispo luso no llega ni siquiera a disfrutar de su propiedad al morir en ella de forma dramática y aleccionadora⁴⁰⁸.

⁴⁰⁶ Eus. Verc., *Ep. ad pres.*, 7. Cfr. A. Montes Moreira, *Potamius de Lisbonne*, p. 92 y V. Yarza Urkiola, *Potamio de Lisboa*, p. 41-42.

⁴⁰⁷ *Lib. Prec.*, 32, *Potamius, Odyssiponae ciuitatis episcopus, primum quidem fidem catholicam uindicas, postea uero, praemio fundis fiscalis quem habere concupiuerat, fidem praeuaricatus est.* ("Potamio, obispo de la ciudad de Lisboa, defendió al principio la fe católica pero, a precio de un dominio fiscal que deseaba poseer, se convirtió en un prevaricador de la fe"). Vid. R. Delmaire, *Les institutions du Bas Empire romain de Constantin à Justinien*, París, 1995, p. 140 y V. Yarza Urkiola, *Potamio de Lisboa*, pp. 39-44.

⁴⁰⁸ *Lib. Prec.*, 41, *Sed et potamio non fuit inulta sacrae fidei praeuaricatio. Denique cum ad fundum properat, quem pro impia fidei subscriptione ab imperatore menuerat impetrare, dans nouas poenas linguae, per quam blasphemauerat, in uia moritur nullos*

En efecto, sabemos que una ley concordante con esta situación se otorgó en el contexto sinodal de Rímini (359), situación en la que era imposible que *CTh.*, 16, 2, 15 dejase indiferentes a las “víctimas” de Constancio II. El propio Hilario denuncia en su invectiva contra el emperador la sutil maniobra que encerraba la aparentemente ventajosa exención fiscal, medida que, por otra parte, es posible poner en relación con la política constantiniana de privilegios del clero inaugurada con *CTh.* 16, 2, 1-2 pero que, en un contexto como en el que ve la luz, es preciso, cuanto menos, examinar con suma cautela. Así, Hilario de Poitiers no tarda en denunciar, a través de su apreciado motivo del lobo vestido de oveja, la existencia de intenciones ocultas, lesivas para los opositores del régimen:

Hay, en efecto, en el corazón algo que no se refleja en el rostro y que está escondido en la mente. Uno cree ver a una oveja y, sin embargo, descubre a un lobo. Y es que, si uno se comporta como una oveja, es considerado oveja, pero si comete acciones de lobo feroz, se entiende, por sus acciones, que se trata de un lobo y su apariencia es traicionada por los frutos de su comportamiento (*Mt* 7, 15-16). ¡He reconocido tu disfraz de oveja, lobo rapaz! Adornas el santuario de Dios con el oro del Estado y lo que has saqueado en los templos, confiscándolo con decretos y obteniéndolo mediante torturas, se lo ofreces a Dios. Dispensas a los sacerdotes el mismo beso con el que Cristo fue traicionado, inclinas la cabeza para recibir la bendición con el fin de pisotear la fe, asistes impunemente a la cena⁴⁰⁹ de la que Judas salió por su traición, das del censo que Jesús rechazó para no dar escándalo, y no haces pagar impuestos, César, para fomentar la apostasía entre los cristianos, renunciando así a tus derechos para que sean violados los de Cristo. Este es, oveja falsaria, tu disfraz.⁴¹⁰

fructus fundi uel uisione percipiens. (“Pero, para Potamio no quedó impune su traición a la fe católica. De hecho, cuando salió corriendo hacia la propiedad que por su apoyo a la fe impía le había dado el emperador, recibió un castigo ejemplar en la lengua con la que había blasfemado. Murió de camino, sin haber disfrutado ni haber visto siquiera la propiedad en cuestión”). *Cfr. Hch* 1, 18, *Hic igitur adquisiuit agrum de mercede iniquitatis, et pronus factus crepuit medius, et diffusa sunt omnia uiscera eius.* (οὗτος μὲν οὖν ἐκτίσαστο χωρίον ἐκ μισθοῦ τῆς ἀδικίας καὶ πρηνὴς γενόμενος ἐλάκησεν μέσος καὶ ἐξεχύθη πάντα τὰ σπλάγχνα αὐτοῦ) (“Éste, pues, con la paga de su crimen compró un campo y cayendo de cabeza, reventó por medio y todas sus entrañas se esparcieron”).

⁴⁰⁹ Se refiere a la eucaristía.

⁴¹⁰ Hil. *In const.*, 10, *Est enim aliquid in corde, quod dissimulatur in uultu et*

Hilario hace, en efecto, referencia a ciertas disposiciones legales emprendidas por el emperador con objeto de reducir la oposición nicena al máximo. Así, de la misma invectiva contra Constancio, se deduce otra medida legal de gran trascendencia introducida por la elocuente afirmación “has aterrorizado a la fe con edictos⁴¹¹”. ¿A qué edictos se refiere Hilario de Poitiers en su acusación? La exposición siguiente permite alumbrar las oscuras recriminaciones:

Los has trastornado [a los obispos] con continuos cambios de exilio atormentándolos hasta la muerte, relegándolos, incluso, fuera de las fronteras cristianas⁴¹² [...] Has llevado tu guerra hasta Roma, arrancado de allí a su obispo y, ah miserable, no sé si has sido más pérfido quitándolo de ahí o volviéndolo a introducir. ¿Y qué atropellos no has cometido contra la iglesia de Toulouse?: clérigos fustigados, diáconos estrangulados [...] ⁴¹³

En este sentido, otro ordenamiento a tener en cuenta, *CTh.* 16, 2, 12, nos lleva a reflexionar sobre las relaciones entre el Estado romano y la Iglesia antes y después de 313. La reivindicación de una autonomía de la Iglesia para resolver sus propios asuntos estuvo presente desde fases muy tempranas del siglo IV. Así, Ambrosio de Milán no duda en relacionar esta demanda con la gestión del problema donatista en época

uelatum est mente, et ouem putantes lupum senserunt. Si quae ouium sunt agunt, credantur et oues esse: si autem rapacium luporum opus peragunt, lupi esse per opus suum intelleguntur; et gestorum fructu uestimentorum species arguitur. Vestem ouis tuae, lupe rapax, cernimus. Auro reipublicae sanctum Dei oneras et uel detracta templis uel publicata edictis uel exacta poenis Deo ingeris. Osculo sacerdotes excipis quo et Christus est proditus, caput benedictioni submittis ut fidem calces, conuiuio dignaris ex quo Iudas ad prodicionem egressus est; census capitum remittis quem Christus ne scandalo esset exsoluit, uectigalia Caesar donas ut ad negationem christianos inuites, quae tua sunt relaxas ut quae Dei sunt amittantur. Haec tua, falsa ouis, indumenta sunt.

⁴¹¹ Hil. *In Const.*, 11, *Edictis fidem terruisti.*

⁴¹² Es el caso de los cuatro variopintos exilios de Lucifer de Cagliari quien, a pesar del empeño de Constancio II, no murió.

⁴¹³ Hil. *In Const.*, 11, *Ipsum usque ad mortem demutasti exiliis et fatigasti, extra christianum quoque nomen relegasti [...] Vertisti deinde usque ad Romam bellum tuum, eripuisti illinc episcopum, et o te, miser, qui nescio utrum maiore inpietate relegaueris quam remiseris! Quos tu deinde in ecclesiam Tolosanam exercuisti furores! Clerici fustibus caesi, diacones plumbo elisi [...].*

constantiniana⁴¹⁴. Sin embargo, es en otro contexto, más cercano a la época que aquí interesa, en el que se debe analizar la dimensión represiva del *privilegium fori* de CTh 16, 2, 12, en tanto que se une a la importancia reciente de la *episcopalis audientia*.

Las intervenciones de obispos en los litigios civiles de los laicos están muy bien documentadas en el siglo IV desde el punto de vista eclesiástico y puramente espiritual, mientras que es muy poco frecuente encontrar estas alusiones asociadas a una referencia concreta a la legislación⁴¹⁵. Las fuentes canónicas de esta época muestran, además un interés mayor en el tratamiento y represión de las doctrinas tenidas por heréticas y por la consecución y puesta en práctica de un *privilegium fori* eficaz⁴¹⁶. Desde su enunciación, tras el turbulento concilio de Milán de 355, este privilegio tiene como objeto frenar la escalada de violencia episcopal entre nicenos y arrianos al tiempo que aseguraba el poder del

⁴¹⁴ Amb. Ep., 21, 15, *si conferendum de fide, sacerdotum debet esse ista collatio, sicut factum est sub Constantino augustae memoriae principe, qui nullas leges ante praemisit, sed liberum dedit iudicium sacerdotibus*. (“Si se celebra una reunión sobre la fe, debe haber una reunión de sacerdotes, como se hizo bajo Constantino, príncipe de augusto recuerdo que no promulgó ninguna ley de antemano sino que dejó esto a los sacerdotes”).

⁴¹⁵ F. J. Cuenca Boy, *La episcopalis audientia. La justicia episcopal en las causas civiles de los laicos*, Valladolid, 1985, p. 62. Sobre este particular, G. Vismara, *Episcopalis audientia. L'attività giurisdizionale del vescovo per la risoluzione delle controversie private tra laici nel diritto romano e nella storia del diritto italiano fino al secolo nono*, Milán, 1937, pp. 5-17; *Idem*, “Ancora sull’episcopalis audientia (Ambrogio arbitro o giudice?)”, *SDHI* 53, 1987, pp. 55-73; B. Biondi, *Il diritto romano cristiano*, vol. I, Milán 1952, pp. 435-461 y vol. III, Milán 1954, pp. 375-389; M. R. Cima, *L’episcopalis audientia nelle costituzioni imperiali da Costantino a Giustiniano*, Turín 1989; G. Crifò, “A proposito di *episcopalis audientia*”, en M. Christol et alii (eds.), *Institutions, société et vie politique dans l’Empire romain au IV^{ème} siècle ap. J.C.*, Roma, 1992, pp. 397-410; P. Maymó, “La *episcopalis audientia* durante la dinastía teodosiana. Ensayo sobre el poder jurídico del obispo en la sociedad tardorromana”, en *Congreso Internacional La Hispania de Teodosio I*, Salamanca 1997, pp. 165-170.

⁴¹⁶ B. Biondi, *Il diritto romano cristiano*, vol. 1, pp. 374ss; J. Gaudemet, *L’Église dans l’Empire romain*, pp. 240ss y 252ss. También es importante observar, en este sentido, el paulatino proceso de exclusividad que se observa en la elecciones episcopales a lo largo del siglo, donde la participación de los laicos en las mismas es postergado de manera progresiva dejando únicamente en manos de los obispos la elección de sus colegas, *vid.* J. Montserrat Torrents, *Las elecciones episcopales en la Historia de la Iglesia*, Barcelona, 1972, pp. 84-94; J. Eugui Hermoso de Mendoza, *La participación de la comunidad cristiana en la elección de los obispos*, ss. I-V, Pamplona, 1977, pp. 198-205.

emperador en dicho conflicto en tanto que se hacía continuador de la labor intervencionista de su padre, el emperador Constantino⁴¹⁷. Sin embargo, la razón profunda de esta medida legal no era otra que la de situar al poder imperial como autoridad máxima también en los asuntos eclesiásticos, haciendo del emperador primado de la Iglesia y eliminando a través de mecanismos de toda índole (como el legislativo que nos ocupa) toda rivalidad y competencia. De esta manera, Constancio II da un paso más en la consecución de los intereses de la Iglesia imperial respecto de su padre, el ἐπίσκοπος τῶν ἐκτῶν, otorgando a los obispos una vieja reclamación en el periodo de mayor antagonismo entre Iglesia y Estado de todo el siglo IV. Esta ruptura en lo que había sido la relación del poder civil con el poder episcopal desde los concilios presididos por Constantino pretende, aun a pesar de la aparente contradicción, reforzar el poder de la Iglesia imperial de un modo sutil en el que la acción y la voluntad del emperador se ejecutan de manera indirecta a través de obispos de confianza con objeto, tanto de satisfacer las viejas demandas de libertad elevadas ya en el concilio de Sárdica de 343, como de dar visos de legitimidad a las acciones de tribunales eclesiásticos que, por su propia composición con obispos afectos a la Iglesia imperial, eran en realidad prevaricadores.

Por otro lado, la evidente acentuación de la injerencia del emperador en los treinta años que median entre el concilio de Nicea de 325 (presidido por Constantino) y el concilio de Milán de 355 (celebrado en el palacio imperial, con Constancio observando todos los movimientos detrás de una cortinilla⁴¹⁸ y con profusión de violencia física y verbal⁴¹⁹), sufre este aparente contrapeso voluntario en forma de constitución imperial. Si en 318 la disposición de Constantino dotaba al obispo de una

⁴¹⁷ Vid. A. Banfi, *Habent illi iudices suos*, p. 88.

⁴¹⁸ Luc. *Mor.*, 1, *sed perspicis, in tuo palatio intra uelum licet stans tulisti responsum a me ad conseruandam salutem omnes dei seruos calcata friuola auctoritate tua mente, uoluntate, studio, uirtute, uoce consentire* ("Pero, fíjate, en tu palacio, a pesar de haberte escondido tras una cortina, obtuviste una respuesta de mí: todos los siervos de Dios, pisoteando tu frívola autoridad, concuerdan con su entendimiento y su voluntad, con todo su ardor y coraje y en cada una de sus palabras en conservar su salvación.") Vid. R. Teja, "El ceremonial", pp. 50-51.

⁴¹⁹ Athan. *Hist. ar.*, 33; Hil. *Lib. I ad Const.*, 2, 3 (8); Sulp. Sev. *Chr.*, 2, 39.

autoridad avalada por el Estado, era a cambio del inestimable servicio que un cuerpo bien articulado de profesionales podía brindar a un Estado cada vez más sobrecargado de procesos judiciales al tiempo que colocaba al más importante colectivo cristiano en una posición de responsabilidad. El obispo se convertía, de esta manera, en un personaje prominente dentro de la sociedad romana⁴²⁰, dotado de una autoridad legítima conferida por el Estado, particularidad que va a provocar, asimismo, un cambio evidente en el papel desempeñado por la Iglesia y en la propia organización de la misma. Gracias a este cambio, los cristianos podían recurrir al tribunal del obispo para dirimir sus problemas evitando la justicia del gobernador civil que podía, de una manera u otra, perjudicar los intereses de este colectivo, cada vez más influyente.

Desde las primeras disposiciones legales de Constantino se ha observado un evidente interés en dotar a los obispos de diversas funciones propias de los funcionarios imperiales. La concesión de las capacidades jurídicas ha sido interpretada como un intento del poder imperial de asociar a los obispos al aparato administrativo del Estado cuya jefatura se haya en manos del emperador⁴²¹. En 318 Constantino promulga una ley en la que traslada los litigios pendientes de la jurisdicción municipal a la episcopal, medida que se aclara y completa en 333, con una serie de especificaciones sobre la autoridad del obispo y el desarrollo del proceso⁴²². El hecho de que ninguno de los litigantes

⁴²⁰ Vid. P. Siniscalco, *Il cammino di Cristo*, pp. 181-188; A. di Berardino, “L’immagine del vescovo attraverso i suoi titoli nel Codice Teodosiano”, en E. Rébillard y C. Sotinel (eds.), *L’évêque dans la cité du IV au V siècle: image et autorité*, Roma, 1998, pp. 35-48; R. Lizzi, “I vescovi e i *potentes* della terra: definizione e limite del ruolo episcopale nelle due *partes imperii* fra IV e V secolo d. C.”, en E. Rébillard y C. Sotinel (eds.), *L’évêque dans la cité du IV au V siècle*, pp. 81-104.

⁴²¹ Es la opinión de G. Pilara, “I tribunali ecclesiastici”, p. 355.

⁴²² *Sirm.*, 1, *Sanximus namque, sicut edicti nostri forma declarat, sententias episcoporum quolibet genere latas sine aliqua aetatis discretione inviolatas semper incorruptasque servari; scilicet ut pro sanctis semper ac venerabilibus habeantur, quidquid episcoporum fuerit sententia terminatum. Sive itaque inter minores sive inter maiores ab episcopis fuerit iudicatum, apud vos, qui iudiciorum summam tenetis, et apud ceteros omnes iudices ad executionem volumus pertinere. Quicumque itaque litem habens, sive possessor sive petitor vel inter initia litis vel decursis temporum curriculis, sive cum negotium peroratur, sive cum iam coeperit promi sententia, iudicium elegerit sacrosanctae legis antistitis, ilico sine aliqua dubitatione, etiamsi alia pars refragatur, ad episcopum personae litigantium dirigantur. Multa enim, quae in iudicio captiosa praescriptionis*

pudiese reenviar la causa a otro tribunal intentaba acortar el propio proceso a fin de hacer los mecanismos judiciales más eficaces y agilizar, en la medida de lo posible, la resolución de las causas. La disposición de Constancio II recogida en *CTh* 16, 2, 12 completa la labor legislativa de Constantino al tiempo que se consigue, tal y como se ha comprobado en el caso de Hilario de Poitiers y el sínodo de Béziers, un valioso y expeditivo instrumento de represión de la disidencia nicena con el que conseguir de manera efectiva la deposición, exilio o eliminación de los obispos que no acatasen la política religiosa patrocinada por el poder imperial al tiempo que se mantenía la legalidad y los privilegios vigentes. En efecto, el concilio, entendido como máxima expresión de la voluntad episcopal, había buscado siempre del emperador el reconocimiento legal en materia religiosa de las decisiones tomadas por el mismo y es a través

vincula promi non patiuntur, investigat et publicat sacrosanctae religionis auctoritas. Omnes itaque causae, quae vel praetorio iure vel civili tractantur, episcoporum sententiis terminatae perpetuo stabilitatis iure firmentur, nec liceat ulterius retractari negotium, quod episcoporum sententia deciderit. Testimonium etiam ab uno licet episcopo perhibitum omnis iudex indubitanter accipiat nec alius audiat testis, cum testimonium episcopi a qualibet parte fuerit repromissum. (“Puesto que anteriormente sancionamos, tal y como lo deja claro la declaración oficial de nuestro edicto, que las decisiones judiciales, de cualquier naturaleza, llevadas a cabo por obispos, sin ninguna distinción en cuanto a la edad, debe ser observada como eternamente inviolada e intacta, es decir, que aquello que haya sido establecido por las decisiones judiciales de los obispos será considerado como eternamente sagrado y reverenciado. Por lo tanto, si un obispo ha dictaminado sobre un caso entre menores o entre adultos, es nuestra voluntad que la obligación para llevar a cabo la sentencia recaiga sobre vos, que tenéis la suprema autoridad judicial sobre todos los demás jueces. Por lo tanto, si cualquier hombre, como defensor o demandante fuera a juicio, y que, al principio del juicio o tras que hayan transcurrido los límites de tiempo estatutarios, o cuando se estén haciendo los últimos argumentos para la defensa, o cuando el juez haya empezado a pronunciar sentencia, si, como tal, el litigante escogiera el tribunal de un obispo de la ley sacrosanta, aunque la otra parte involucrada se opusiera, inmediatamente, y sin cuestión, los principales del litigio serán enviados al obispo. La autoridad de la sacrosanta religión busca y revela muchas cosas que las restricciones de la tecnicidad legal no permiten producir en el tribunal. Por lo tanto, todos los casos que estén en manos de la ley pretoriana o civil, cuando queden cerrados por las decisiones de los obispos, serán afirmados por la ley eterna de la permanencia; ni tampoco, será sujeto a revisión cualquier caso en que haya dictaminado un obispo. Asimismo, el testimonio prestado por un obispo, aunque sólo sea el único testigo, será aceptado sin rechistar por cualquier juez, y tampoco se oirá cualquier otro testigo cuando ha sido prometido el testimonio de un obispo por cualquiera de las partes involucradas”). *Vid.* J. Gaudemet, *L'Église dans l'Empire romain*, pp. 231-232 y G. L. Falchi, “La diffusione della legislazione imperiale ecclesiastica nel secoli IV e V”, en J. Gaudemet, P. Siniscalco y G. L. Falchi, *Legislazione imperiale e religione nel IV secolo*, Roma, 2000, p. 150.

de este anhelo donde se debe inscribir la importancia y la comprensión de la constitución de 355 con la que Constancio II introducía el *privilegium fori*⁴²³ de manera personal, ejerciendo su autoridad civil, con el fin de ejercer un control más preciso sobre un colectivo, el episcopal, que si bien se había hecho imprescindible para el buen funcionamiento del Estado, generaba innumerables problemas para el mismo en un contexto de fuerte disensión doctrinal.

La profesionalización del obispo y su cada vez más indispensable servicio al Estado son dos cuestiones que precipitan su equiparación con el funcionariado público⁴²⁴. El derecho a utilizar el *cursus publicus* es relevante en tanto que afirma y evidencia, como la concesión de cualquier otro privilegio, este proceso de equiparación. Con Constantino comienza, una vez más, el proceso de acrecentamiento de lo que C. Rapp ha denominado “la autoridad pragmática del obispo”⁴²⁵, combinando la promoción de obispos salidos de los escalafones del funcionariado imperial y, también, equiparando las prerrogativas de uno y otro colectivo⁴²⁶. En efecto, durante el periodo inmediatamente posterior a la tolerancia del cristianismo, el conjunto de los obispos fue tratado como un todo, sin tener en cuenta la incipiente estratificación y jerarquización que estaba experimentando.

⁴²³ Tantas veces solicitado en los concilios de Antioquía de 341 (canon XV, *vid.* K. J. Hefele y H. Leclercq, *Histoire des conciles* I-2, p. 719) y de Sárdica de 347 (canon V, *vid.* Hefele y H. Leclercq, *idem*, pp. 769-777)

⁴²⁴ Así, en este contexto, es posible trazar un paralelo entre los obispos y los *agentes in rebus* al servicio del emperador, *vid.* R. González Salinero, “Investigadores de la corrupción, corruptos: la degradación moral de los *agentes in rebus*”, G. Bravo y R. González Salinero (eds.), *La corrupción en el mundo romano*, Madrid, 2008, pp. 192-197.

⁴²⁵ C. Rapp, *Holy Bishops in Late Antiquity*, pp. 23-55 y 274.

⁴²⁶ *Idem*, pp. 276-289.

4. RESOLUCIÓN DE CONFLICTOS

4. 1. EL CONCILIO DE ALEJANDRÍA DE Y EL CISMA DE ANTIOQUÍA (362)

El 9 de febrero de 362, una orden de Juliano, ejecutada por el prefecto de Egipto Geroncio, permite a los obispos exiliados volver a sus sedes¹. Los obispos exiliados en la Tebaida se movilizaron rápidamente y se organizaron para reestructurar su posición aprovechando la amnistía recién decretada. Las intenciones del emperador siguen siendo oscuras a día de hoy y resulta imposible determinar cuáles fueron los motivos que le impulsaron a tomar esta decisión. Pese a ello, la opinión de Sócrates al respecto no deja de ser interesante y elocuente, ya que el historiador eclesiástico indica que, si bien el autócrata permitió el retorno de los obispos, gravó a los cristianos con fuertes impuestos y multas², llegando

¹ *Hist. Aceph.*, 3, 2, *Post dies autem III <I>, methir XIV, datum est preceptum Gerontio prefecto eiusdem Iuliani imperatoris nec non etiam uicarii Modesti, precipiens episcopos omnes functionibus antehac circumuentos et exiliatos reuerti ad suas ciuitates et prouincias.* (“Después de tres días, el 14 de Mechir, una ley fue dada por el mismo emperador Juliano y por el vicario Modesto y el prefecto Geroncio, ordenando que los obispos que habían sido derrotados por facciones y exiliados regresasen a sus ciudades y provincias”).

² *Soc. Hist. eccl.*, 3, 11, ‘Ο μέντοι βασιλεὺς Ἰουλιανὸς κατ’ ἀρχὰς ἡδὺς τοῖς πᾶσιν φανείς, προβαίνων οὐ πᾶσιν ὅμοιος ἐδείκνυτο. Ἄλλ’ ἔνθα μὲν διαβολή τις κατὰ Κωνσταντίου ἐγίνετο, προθυμότερα τοῖς Χριστιανοῖς τὰς αἰτήσεις παρεῖχεν· ὅπου δὲ μὴ τοῦτο ἦν, τὸ οἰκεῖον μῖσος, ὃ κοινῇ κατὰ πάντων Χριστιανῶν εἶχε, φανερώς πᾶσιν ἀπεδείκνυεν. Αὐτίκα γοῦν Ναυατιανῶν μὲν τὴν ἐν Κυζίκῳ ἐκκλησίαν ὑπὸ Εὐζώϊου εἰς ἔδαφος καθαιρεθεῖσαν οἰκοδομηθῆναι κελεύει, καταδίκην βαρυτάτην ἐπιθεὶς Ἐλευσίῳ τῷ τῇδε ἐπισκόπῳ, ἦν μὴ ἐντὸς δύο μηνῶν οἰκεῖοις ἀναλώμασι τὴν οἰκοδομίαν ποιήσεται. Τὸν μέντοι Ἑλληνισμὸν συνεκρότει· καὶ τὰ μὲν ἱερὰ τῶν Ἑλλήνων, ὡς ἔφην, ἠνέφεκτο· θυσίας δὲ ἐπετέλει τῇ Κωνσταντινουπόλεως τύχῃ δημοσίᾳ ἐν τῇ βασιλικῇ, ἔνθα καὶ τὸ τῆς Τύχης ἱδρυταὶ ἄγαλμα. (“Aunque el emperador Juliano se condujo con suavidad ante todos los hombres al comienzo de su reinado, a medida que éste avanzaba, no mostró más la misma ecuanimidad. Accedía a las demandas de los cristianos con diligencia cuando éstos exteriorizaban su odio hacia la memoria de Constancio pero, cuando este acicate no existía, no hacía esfuerzo alguno en camuflar los rencores que sentía hacia todos los cristianos en general. Por esto, ordenó que se reconstruyera la iglesia de los novacianos de Cízico que Euzoyo mandó demoler imponiendo una muy severa multa a Eleusio, obispo de esa ciudad, si éste no lograba levantar el edificio en un plazo de dos meses. Asimismo, favoreció las supercherías con todo el peso de su autoridad y los templos de los paganos fueron reabiertos, tal y como comenté anteriormente. Además, él mismo ofreció sacrificios

al punto de afirmar, tal y como señala J. Arce³, que su campaña persa fue financiada por entero con las exacciones hechas a los cristianos⁴.

La realidad doctrinal del Imperio tras los intentos de homogeneización religiosa de Constancio II contemplaba gran número de conflictos, casos singulares, problemas de titularidad en las sedes y disparidad de credo entre el pastor y su eventual rebaño. Las deposiciones, los exilios y las maniobras represivas habían sembrado una cosecha de conflicto y discordia de cuyos frutos se iba a aprovechar un avisado Juliano⁵. La normalización del mapa doctrinal del Imperio va a

públicos a la Fortuna, diosa de Constantinopla, en la catedral ante una imagen que se había erigido allí mismo”).

³ J. Arce, *Estudios sobre el emperador Fl. Cl. Juliano (Fuentes literarias. Epigrafía. Numismática)*, Madrid, 1984, p. 43. El autor nos advierte de los intereses polémicos del historiador eclesiástico, cuyas afirmaciones al respecto llegarán a convertirse en tópicos antijulianos, *idem*.

⁴ Soc. Hist. eccl., 3, 13, Εἰδὼς δὲ ὅσα πόλεμος ἔχει κακὰ, καὶ ὡς πολλῶν δεῖται χρημάτων καὶ ἄνευ τούτων οὐ κατορθοῦται, πανούργως ἐπενόησε συλλέγειν τὰ χρήματα παρὰ τῶν Χριστιανῶν. Τοῖς γὰρ μὴ βουλομένοις θύειν ἐπέθηκε χρηματικὴν καταδίκην· καὶ ἀπαίτησις κατὰ τῶν ἀληθῶς Χριστιανίζοντων ἐγένετο σύντονος· ἕκαστος γὰρ κατὰ τὴν ὑπαρξιν ἀναλόγως εἰσέφερε. Καὶ ὁ βασιλεὺς ἐκ τῆς ἀδίκου συλλογῆς τῶν ἀδίκων χρημάτων ταχὺ πλούσιος ἦν· (“Pero como muy bien sabía él, la guerra trae consigo todo un mundo de calamidades y se necesitan inmensos recursos para triunfar sin los cuales no hay nada que hacer. Astutamente, diseñó un plan para obtener dinero extorsionando a los cristianos: todo aquel que rechazase hacer un sacrificio sería multado con gran rigor y como se dirigía a buenos cristianos, cada uno de ellos fue obligado a pagar en proporción a su patrimonio. Por medio de esta injusticia el emperador amasó pronto una gran cantidad de riquezas”).

⁵ Soc. Hist. eccl., 3, 11, Ὁ μέντοι βασιλεὺς Ἰουλιανὸς κατ' ἀρχὰς ἡδὺς τοῖς πᾶσιν φανείς, προβαίνων οὐ πᾶσιν ὅμοιος ἐδείκνυτο. Ἀλλ' ἔνθα μὲν διαβολὴ τις κατὰ Κωνσταντίου ἐγένετο, προθυμότερα τοῖς Χριστιανοῖς τὰς αἰτήσεις παρεῖχεν· ὅπου δὲ μὴ τοῦτο ἦν, τὸ οἰκεῖον μῖσος, ὃ κοινῇ κατὰ πάντων Χριστιανῶν εἶχε, φανερώς πᾶσιν ἀπεδείκνυεν. Αὐτίκα γοῦν Ναυατιανῶν μὲν τὴν ἐν Κυζίκῳ ἐκκλησίαν ὑπὸ Εὐζώϊου εἰς ἔδαφος καθαιρεθεῖσαν οἰκοδομηθῆναι κελεύει, καταδίκην βαρυτάτην ἐπιθεὶς Ἐλευσίῳ τῷ τῆδε ἐπισκόπῳ, ἦν μὴ ἐντὸς δύο μηνῶν οἰκείῳ ἀναλώμασι τὴν οἰκοδομίαν ποιήσεται. Τὸν μέντοι Ἑλληνισμὸν συνεκρότει· καὶ τὰ μὲν ἱερὰ τῶν Ἑλλήνων, ὡς ἔφην, ἠνέγκτο· θυσίας δὲ ἐπετέλει τῇ Κωνσταντινουπόλει τύχη δημοσίᾳ ἐν τῇ βασιλικῇ, ἔνθα καὶ τὸ τῆς Τύχης ἴδρυται ἄγαλμα. (“Pese a haberse conducido con moderación hacia todos los hombres al comienzo de su reinado, el emperador Juliano dejó de ser tan ecuaníme a medida que iba pasando el tiempo. De hecho, se mostraba dispuesto a ayudar a los cristianos cuando estos se esforzaban en repudiar el recuerdo de Constancio pero, cuando este acicate desaparecía, no hacía nada por esconder los rencorosos sentimientos que cobijaba hacia todos los

oscilar a partir del indulto entre los intentos por lograr un *statu quo* que no satisfará a ninguna de las partes y el avance del bando reprimido. El poder político desempeñará, a todas luces, un papel decisivo en el paso de una situación a otra, favoreciendo una imposible concordia en un primer momento, desde Joviano e adelante, y aplicando durísimas medidas de exclusión de la herejía en el caso de Teodosio. La época de Juliano supone, a diferencia de la dinámica de la fase posterior, un paréntesis en el conflicto, decisivo para el futuro cambio de signo de la cuestión. Las motivaciones del emperador no se nos presentan a día de hoy claras pero todo apunta a que el favorecimiento del nicenismo tuvo por objeto tratar de socavar la situación pujante del arrianismo. Al favorecer a una fuerza minoritaria, cuyo valor realmente no conocía, podría haber pretendido conducir al cristianismo a un callejón sin salida en el que la eterna lucha de las dos facciones hubiesen dado como fruto la extinción misma de la doctrina.

Siguiendo el análisis que hace J. Arce del tratamiento de Juliano en Sócrates⁶, se observa, en cambio, que las intenciones del emperador al propiciar el retorno de los nicenos entran en contradicción con sus intereses segregatorios para con los cristianos. Por ello, no se puede, en mi opinión, sino concluir que el emperador pretendía mantener entretenidos a los obispos, ya fueran arrianos u ortodoxos, en sus disputas teológicas mientras el colectivo al que representaban era presa de la marginación social y la onerosa exacción fiscal. En este sentido es, igualmente, como hay que entender, a mi juicio, el indulto de los donatistas, quienes se vieron por mor de este indulto apoyados por el emperador para recuperar sus iglesias y los bienes que les fueron confiscados en el periodo de gobierno de Constancio II⁷.

cristianos en general. Por esto, ordenó rehacer la iglesia de los novacianos de Cízico que Euzoyo había demolido, imponiéndole una durísima sanción sobre éste si no conseguía levantar todo el edificio en dos meses y a sus expensas. Además, favoreció las supersticiones de los paganos con todo el impulso de su autoridad y los templos de los infieles fueron reabiertos”).

⁶ J. Arce, *Estudios sobre el emperador Fl. Cl. Juliano*, pp. 43-46.

⁷ G. G. Willis, *Saint Augustine and the Donatist Controversy*, Londres, 1950, pp. 16-17; W. H. C. Frend, *The Donatist Church*, pp. 188-191.

En cualquier caso, el beneficio que siguió a esta medida fue más grande para el bando niceno que los eventuales problemas que la reapertura del eterno conflicto por la titularidad de las sedes o de la primacía doctrinal. Todo apunta a que se llevó a cabo lo que C. B. Armstrong ha llamado “concilio preliminar”⁸ en la Tebaida, liderado por Lucifer de Cagliari y Eusebio de Vercelli⁹, sin embargo, los acontecimientos protagonizados por Atanasio de Alejandría en su sede han oscurecido el desarrollo de esta reunión. La reorganización de los obispos y el estado de la fe nicena debían ser estudiados en un concilio que sirviese de punto de partida a una reestructuración del bando castigado por Constancio y que permitiese la preparación de la ofensiva definitiva contra el arrianismo. Comienza a gestarse el concilio de Alejandría que, presidido por Atanasio, tratará de potenciar el beneficio del retorno a través de la apertura hacia las corrientes cristianas más próximas al nicenismo (o menos discordantes) en lugar de llevar a cabo, contra todo pronóstico, una política restrictiva que sólo hubiera conducido a la eterna duración del conflicto.

La suerte de Atanasio parecía dar una vuelta más. El indulto de Juliano fue anticipado por el asesinato consentido de Jorge de Capadocia¹⁰, el obispo arriano de Alejandría colocado en lugar de Atanasio, en 356 la víspera de la Navidad de 361. La oportunidad de este

⁸ C. B. Armstrong, “The Synod of Alexandria and the Schism at Antioch in A.D. 362”, *JThS* 22, 1921, p. 206.

⁹ Soc. *Hist. Eccl.*, 3, 5, Ἐν δὲ δὴ τῷδε τῷ χρόνῳ Λούκιφερ καὶ Εὐσέβιος προστάγματι τοῦ βασιλέως τῆς ἐξορίας ἀνακέκληντο· Λούκιφερ μὲν Καράλων ἐπίσκοπος, ἧ ἔστι πόλις Σαρδανίας, Εὐσέβιος δὲ Βρεκέλλων· πόλις δὲ αὕτη τῶν ἐν Ἰταλίᾳ Λιγύων, ὥς μοι καὶ πρότερον εἴρηται. Ἄμφω οὖν τῶν ἄνω Θεβῶν τῆς ἐξορίας ἐπανιόντες, συμβουλὴν ἐποιοῦντο, τίνα τρόπον τὸν τῆς ἐκκλησίας κανόνα διαφθειρόμενον μὴ παρίδωσιν. (“En torno a la misma época, Lucifer y Eusebio fueron, por orden imperial, relevados de su exilio en la Tebaida superior. El primero era obispo de Cagliari, una ciudad de Cerdeña, y el segundo de Vercelli, una ciudad de los ligures en Italia, como dije anteriormente. Estos dos prelados fueron consultados con interés sobre como hacer cumplir los cánones y hacer prevalecer, a partir de ahora, la disciplina en la Iglesia”); Cfr. Soz. *Hist. Eccl.*, 5, 12 y Theod., *Hist. Eccl.*, 3, 4.

¹⁰ Cfr. *Hist. Aceph.*, 9. Jorge de Capadocia fue linchado hasta la muerte por la turba alejandrina, vid. J. R. Aja Sánchez, “El linchamiento del obispo Jorge y la violencia religiosa tardorromana”, *A&C* 8, 1991, pp. 111-136.

hecho luctuoso no se puede soslayar, pues supuso para el legítimo sucesor de Alejandro de Alejandría la recuperación incontestable de la sede usurpada¹¹. Esta doble restauración de Atanasio de Alejandría permitió la convocatoria del concilio, punto de partida de la contraofensiva nicena¹². Para la consecución de esta tarea, el obispo se verá asistido por Eusebio de Vercelli, quien saldrá de la Tebaida tras la ya mencionada reunión preliminar con Lucifer de Cagliari. El objetivo principal era tratar de lograr la unión de la Iglesia en torno al ideario niceno y esclarecer las relaciones con aquellos obispos provenientes de círculos homeusianos, sobre todo con los que se habían visto envueltos en las mismas dificultades y miserias que los obispos homoousianos y que, de un modo u otro, deseaban entrar en comunión con ellos en pos de la consecución de una unidad efectiva del episcopado ortodoxo, fuera afecto o no al ὁμοούσιος, que permitiera desbancar a los arrianos de las principales sedes episcopales.

La labor del concilio de Alejandría se proyectó exitosamente en el futuro, tanto en el inmediato, representado por el concilio de Antioquía, como a más largo plazo, en lo referente al concilio ecuménico de Constantinopla de 381. El concilio de Alejandría de 362 es, en este sentido, el logro más importante de Atanasio de Alejandría. Esto se debe al cambio de estrategia en la gestión del problema arriano, proyectado a

¹¹ El 21 de febrero de 362, *cfr. Hist. aceph.*, 3, 2-3: *Hae autem litterae, sequenti die methir XV, propositae sunt. Postmodum autem et prefecti Gerontii edictum propositum est, per quo uocabatur episcopus Athanasius ad suam reuerti ecclesiam. Et post dies XII huius edicti propositionis, Athanasius uisus est apud Alexandriam ingressusque est ecclesiam eodem mense methir, die XXVII. Et sic ex eius fuga a temporibus Syrianii et Hilarii temporibus facta usque ad reditus eius Iuliano <predicto die> methir XXVII, remansit in ecclesiam usque paophi XXVI <I> consolatu Mamertini et Neuettae, mensibus VIII integris.* (“Esta ley fue proclamada al día siguiente, el 15 de Mechir, al tiempo que el prefecto Geroncio publicaba un edicto mediante el cual se ordenaba al obispo Atanasio volver a su sede. Doce días después de la publicación de este edicto, Atanasio fue enviado a Alejandría y entró en su iglesia ese mismo mes de Mechir, el día 27, así que su exilio duró desde los tiempos de Siriano e Hilario hasta su regreso bajo Juliano el 27 de Mechir. Permaneció en su Iglesia hasta el 26 de Paophi, siendo cónsules Mamertino y Nevita, ocho meses completos”).

¹² *Cfr. J. Pérez Más, La crisis luciferiana*, pp. 224-231; A. Martin, *Athanase d’Alexandrie et l’Église d’Égypte*, pp. 542-565.

través del planteamiento unificador que expone el obispo en la carta sinódica alejandrina¹³: el fin de la división doctrinal que separaba a los antioquenos que, por un lado, afirmaban la existencia de una sóla hipóstasis en la Trinidad según el credo niceno con los que, por otro lado, seguían la tradición origeniana de tres hipóstasis perfectamente definidas (Padre, Hijo y Espíritu). Respecto a éstos, Atanasio de Alejandría indica que se han hecho oportunas consultas acerca de qué se entendía por tres hipóstasis y cómo eran desarrollados estos planteamientos a fin de depurar posibles herejías.

Respecto a los primeros, Atanasio explica en el mismo pasaje del *Tomus* citado que ha hecho las pesquisas oportunas para ver si se estaba profesando la doctrina de Sabelio mientras que en lo que se refiere a los segundos, se ha concluido que con la afirmación de la triple realidad hipostática no se separaba la sustancia compartida por las tres personas sino que se trataba de dar entidad a las mismas. El resultado de ambas indagaciones no fue otro que la constatación de la ortodoxia de ambas partes, que no eran otras que las representadas por los partidarios del obispo Melecio y los sostenedores del presbítero Paulino, facciones en litigio por la legítima ocupación de la sede antioquena que ocupaba el arriano y usurpador Euzoyo, discípulo de Arrio y sustituto espurio de la cátedra antioquena del obispo Eustacio¹⁴, víctima de la represión del partido eusebiano amparado por Constancio II.

Tras la muerte de Constancio II, Antioquía se convirtió en el principal escenario de tensión del momento. La campaña de Juliano contra los persas y las profundas divergencias doctrinales, cristalizaron en un aumento de las hostilidades en la ciudad que estallarían, inmediatamente, en diversos frentes. Uno de ellos fue el provocado por un pequeño concilio reunido por el obispo arriano Euzoyo poco después

¹³ Athan. *Tom. ad. Ant.*, 5-6.

¹⁴ Vid. F. Cavallera, *Le schisme d'Antiochie*, París, 1905, pp. 71-93; H. Chadwick, "The Fall of Eustathius of Antioch" *JThS* 49, 1948, pp. 27-35; M. Spanneut, "La position théologique d'Eustathe d'Antioche" *JThS* 5, 1954, pp. 220-224 ; *Idem*, *Recherches sur les écrits d'Eustathe d'Antioche avec une nouvelle édition des fragments dogmatiques et exégétiques*, Lille, 1948; P. de Navascués Benlloch, "El sustrato filosófico de la obra de Eustacio de Antioquía", p. 150.

de la proclamación del indulto de Juliano en febrero de 361¹⁵ con motivo de recabar todos los apoyos posibles dentro del bando arriano contra la más que probable contraofensiva nicena que pudiera provocarse a raíz del mismo indulto. Esta acción provocó una reacción inmediata que fue la de enviar representantes de los ortodoxos locales al concilio que Atanasio de Alejandría estaba a punto de convocar en su sede¹⁶. Las pesquisas sobre el estado de la cuestión religiosa en Antioquía no se hicieron esperar y el concilio alejandrino envió a diversos representantes nicenos a la ciudad, entre los que se encontraban Eusebio de Vercelli y Asterio de Petra¹⁷, quienes tenían por cometido favorecer la candidatura de Melecio, un ortodoxo no niceno, como obispo legítimo de Antioquía por tratarse del pastor que contaba con una comunidad más numerosa a su cargo¹⁸.

La situación antioquena era, pues, extremadamente compleja. La deposición de Eustacio de Antioquía en 327 había propiciado la implantación de una nada desdeñable comunidad arriana liderada en el momento del conflicto por el obispo Euzoyo, cuyo poder se veía tras el indulto cuestionado por los obispos ortodoxos. A Melecio se le oponía, como he indicado, el presbítero Paulino, personaje de fuertes convicciones nicenas y defensor del legado eustaciano¹⁹, que provocará

¹⁵ Philost. *Hist. eccl.*, 7, 5-6.

¹⁶ El concilio tuvo que ser convocado entre el 21 de febrero de 362 (fecha de su retorno a Alejandría) y el 23 de octubre del mismo año, momento en el que Atanasio es, nuevamente, enviado al exilio por mandato imperial.

¹⁷ Existe cierta polémica en torno a la sede de este obispo. Parece ser que ocupó un obispado de Arabia, provincia a la que no pertenecía Petra (Palestina III), y que la adjudicación de esa sede es una interpolación posterior. No obstante, debido a que este personaje aparece en los principales textos y manuales vinculado a Petra, he preferido mantenerlo así para no inducir al lector (al que remito a A. Martin, *Athanase d'Alexandrie et l'Église d'Égypte*, pp. 542-543, n. 4 para una exposición de la problemática) a confusión.

¹⁸ Un personaje de gran carisma entre los antioquenos y de contrastada ortodoxia (aunque de sesgo no niceno), pues fue enviado al exilio por el propio Constancio II tras hacer una clara exégesis de *Pr* 8, 22 en la que se rebatían todos los lugares comunes arrianos en torno a este pasaje, si se acepta la anécdota transmitida por Teodoreto en *Hist. eccl.*, 2, 27. (Vid. Ioh. Chrys., *Pan. Melet.*, 2).

¹⁹ Sin embargo, años después, un testigo privilegiado de los pormenores de la Iglesia antioquena como Juan Crisóstomo nos transmite que la legítima sucesión de Eustacio fue recogida por Melecio, *vid. Pan. Eust.*, 4, *Καὶ ταῦτα ποιῶν ἐξόμωσεν ἅπαντας εἰς τὴν ἀληθῆ πίστιν, καὶ οὐ πρότερον ἀπέστη, ἕως ὃ Θεὸς τὸν μακάριον Μελέτιον*

un conflicto de inusitadas proporciones, y el laico Aecio, un arriano radical que iniciará una nueva fase en el conflicto marcada por la introducción de nuevas variables en el debate sobre la sustancia²⁰. Tal era el panorama antioqueno al que el concilio de Alejandría pretendió poner remedio. En un primer momento, la estrategia principal del concilio consistió en tratar de poner paz entre los dos aspirantes ortodoxos Melecio y Paulino al tiempo que se favorecía a este último. Esto se desprende del propio discurso del *Tomus*, en el que, tal y como ya señaló G. Corti, el nombre de Melecio no es siquiera nombrado pese a ostentar el mando sobre la comunidad ortodoxa mayoritaria²¹ si bien es preciso recordar que Melecio se hallaba exiliado, con lo que resulta atractivo deducir que, tanto Atanasio como sus hombres de confianza, pudieron encontrar poco recomendable favorecer a una facción privada de esa manera de su líder. Sin embargo, esta estrategia tenderá a mostrarse más flexible sobre el terreno debido, quizá, a la popularidad del obispo Melecio, flexibilidad que, confrontada con la rigidez de los partidarios de Paulino, provocará el temido cisma.

La división doctrinal de Antioquía fue uno de los puntos

παρεσκεύασεν ἐλθόντα τὸ φύραμα ἅπαν λαβεῖν· οὗτος ἔσπειρεν, ἐκεῖνος ἐλθὼν ἐθήρισεν. (“Y, al actuar así [Eustacio] ha amasado a todo el mundo en la fe verdadera que no fermentó hasta que Dios preparó al bienaventurado Melecio, que llegó [a Antioquía] para trabajar la masa. El primero sembró, el segundó recolectó la cosecha.”). Según E. Soler, en “Utilisation de l’Église d’Antioche au IV^e siècle par Jean Chrysostome, dans les débuts de sa prédication” en B. Pouderon e Y. M. Duval (dirs.), *L’Historiographie de l’Église des premiers siècles*, Paris, 2001, p. 506, esto se debe a que Juan Crisóstomo trata de eliminar la mácula de la contestación pauliniana al carácter marcadamente homeousiano de Melecio, debido a los vínculos que le unían con este obispo.

²⁰ T. A. Kopecek, *History of Neo-Arianism*, pp. 73, 112-113 y 138-150,

²¹ Athan. *Tom. ad Antioch.*, 3 donde se evoca a Melecio y a sus seguidores a través de la iglesia de la ciudad vieja donde se reunían. Cfr. G. Corti, *Lucifero di cagliari. Una voce nel conflitto tra chiesa e impero alla metà del IV secolo*, p. 161. Pese a esto, no se debe perder de vista que el *Tomus* va dirigido a estos asiduos a la iglesia de la Palea, a los que se insta a fin de restaurar la comunión con ellos a condenar explícitamente la doctrina arriana, a aceptar el credo niceno con todo lo que esto implicaba y a condenar igualmente a aquellos que manifiesten que el Espíritu Santo es un criatura ajena a la sustancia de Cristo. A estos lógicos requisitos se une la obligación, un tanto chocante debido a las alturas del conflicto en las que se encuentran los protagonistas, de condenar las doctrinas de Sabelio, Pablo de Samosata, Valentín, Basílides y los maniqueos.

abordados en el concilio de Alejandría. La multiplicidad de aspirantes a la titularidad del obispado no hacía nada fácil la resolución de un conflicto originado con la expulsión de Eustacio de Antioquía. El *Tomus ad Antiochenos*²², probable fruto de una comisión especializada reunida al abrigo del concilio de Alejandría y presidida por el propio Atanasio, tenía por objeto servir de remedio al problema antioqueno al tiempo que favorecía abiertamente una línea muy clara en materia de política eclesiástica: la expansión de la confesión nicena en el mayor número de sedes posible, encubierta a través de una aparente conciliación de posturas con el episcopado ortodoxo no niceno que pretendía, creo, ganar terreno al arrianismo a expensas de la propia doctrina que se profesara realmente. Se trataría, pues, de un problema de oposición al rival arriano en el que la homogeneidad de esa común “ortodoxia” se relajaría en pos de la emergencia en la lucha contra el enemigo. Este pragmatismo del concilio alejandrino no parece haber sido lo suficientemente comprendido por algunos elementos del bando niceno y es en esta disparidad de pareceres donde hay que situar la inmediata disensión antioquena que llevará a un inevitable cisma dentro del antaño granítico bloque niceno.

El texto asume la sentencia recogida en *Ef* 4, 5, “un Dios, una fe”²³, pensamiento que subyace en las raíces del propio concilio de Alejandría, como herramienta infalible para erradicar la discordia del seno de la Iglesia y lograr, por fin, la tan ansiada paz que parecía prometer la muerte de Constancio. En opinión del obispo de Alejandría,

²² Dada la singular importancia de este texto y su valor como documento significativo en lo que a la resolución de conflictos originados por la polémica antiarriana se refiere, se adjunta una propuesta de traducción del mismo en el apéndice IV c). La pertinencia de una nueva traducción castellana (existiendo la de I. Ortiz de Urbina, *Historia de los Concilios Ecuménicos I, Nicea y Constantinopla*, Vitoria, 1969, pp. 271-276) se justifica tanto por las tradicionales cuestiones de matiz e interpretación de la traducción (provocados por el uso de la nueva edición del texto original aparecida en *Athanasius Werke*) como por la necesidad de divulgar y estudiar los añadidos al documento hechos por Eusebio de Vercelli y Paulino de Antioquía (eludidos en la anterior traducción) que son de enorme importancia para el problema que se trata en esta tesis y que no se hallan en la propuesta de Ortiz de Urbina, deudora del texto original editado por B. de Montfaucon en 1698. Cfr. C. Schubert, “Ein wiedergewonnenes Schreiben des Eusebius von Vercelli” *ZAC* 10, 2006, pp. 15-18, para lo relativo al añadido de Eusebio de Vercelli.

²³ Athan. *Tom. ad Antioch.*, 1, εἷς κύριος μία πίστις.

aquella μία πίστις paulina no podía ni debía ser otra que la fe nicena. Sin embargo, la consecución de este proyecto requería la reformulación clara y precisa de dicha fe. El concilio de Sárdica (343) no había contribuido a eliminar las dudas y los escrúpulos que siempre han ido parejos al concepto de la igualdad de sustancia entre las Personas divinas. Debido a esto, se prestará especial atención a la clarificación de las disposiciones del concilio de Sárdica, donde un excesivo celo monoteísta y la influencia más que probable de Marcelo de Ancira y su doctrina propiciaron la comprensión del *homooúsios* en el sentido de la existencia de una sola hipóstasis divina, aseveración confusa que dificultaba la definición de la Trinidad y de su realidad interpersonal en una misma esencia²⁴.

A la condena del arrianismo y la aceptación incondicional del credo niceno fue unida la consideración del Espíritu Santo como Persona no creada e independiente del Hijo. En efecto, la variable pneumatológica, de gran trascendencia en lo relativo al concilio constantinopolitano de 381, comenzó a atraer el interés de Atanasio²⁵,

²⁴ *Idem*, 5, Καὶ τὸ θρυληθὲν γοῦν παρὰ τινων πιττάκιον ὡς ἐν τῇ κατὰ Σαρδικὴν συνόδῳ συνταχθὲν περὶ πίστεως κωλύετε κἂν ὅλως ἀναγινώσκεσθαι ἢ προφέρεσθαι· οὐδὲν γὰρ τοιοῦτον ὥρισεν ἡ σύνοδος. ἡξίωσαν μὲν γάρ τινες, ὡς ἐνδεοῦς οὔσης τῆς κατὰ Νίκαιαν συνόδου, γράψαι περὶ πίστεως καὶ ἐπεχείρησάν γε προπετῶς· ἡ δὲ ἁγία σύνοδος ἡ ἐν Σαρδικῇ συναχθεῖσα ἠγανάκτησε καὶ ὥρισε μηδὲν ἔτι περὶ πίστεως γράφεσθαι, ἀλλ' ἀρκεῖσθαι τῇ ἐν Νικαίᾳ παρὰ τῶν πατέρων ὁμολογηθείσῃ πίστει διὰ τὸ μηδὲν αὐτῇ λείπειν, ἀλλὰ πλήρη εὐσεβείας εἶναι καὶ ὅτι μὴ δεῖ δευτέραν ἐκτίθεσθαι πίστιν, ἵνα μὴ ἡ ἐν Νικαίᾳ γραφεῖσα ὡς ἀτελὴς οὔσα νομισθῇ καὶ πρόφασις δοθῇ τοῖς ἐθέλουσι πολλάκις γράφειν καὶ ὀρίζειν περὶ πίστεως. (“Impedid que se lea o que se publique ese credo que algunos consideran compuesto por el sínodo de Sárdica, ya que dicho sínodo no ha defendido jamás cosa semejante. Ciertamente, algunos han perseguido una nueva fórmula de fe, como si la del concilio de Nicea fuera imperfecta, y se han apresurado a fabricarla. Sin embargo, el santo sínodo que se reunió en Sárdica se indignó y decretó que no se escribiera nada sobre la fe formulada por los Padres en Nicea a la que no falta nada, que está llena de ortodoxia, y que no hay que formular un segundo credo para que el redactado en Nicea no parezca que es incompleto y no dar así ningún pretexto a los que una y otra vez quieren escribir y debatir sobre la fe”).

²⁵ El énfasis en la salvaguarda personal del Espíritu en Atanasio es llamativo. A partir de este periodo, sus escritos se llenan de condenas hacia los llamados “trópicos” (debido a que se sirven de *trópoi* o sutilezas para interpretar las Escrituras a su conveniencia, *vid.* Athan. *Ep. ad Serap.*, 1, 10), macedonianos y/o pneumatómacos con el fin, creo, de depurar de variables heréticas a los nuevos contingentes “no nicenos” que se estaban acercando al bando atanasiano. Sería, por tanto, sumamente interesante investigar

especialmente, y de Lucifer, en menor medida, con escasa anterioridad a la celebración del concilio de Alejandría. Es preciso entender que, siendo el arrianismo una “desviación doctrinal” de carácter fundamentalmente cristológico, el grado de atención dedicado al Espíritu fue mínimo en las fases más amargas de la controversia arriana, si bien es cierto que nunca dejó de estar presente en la especulación trinitaria de los Padres²⁶. El cada vez más efectivo entendimiento entre las diferentes sensibilidades teológicas que habitaban en el seno de la ortodoxia comienza a proporcionar la confianza en la victoria contra el arrianismo y esta perspectiva es la que ayuda a comprender la progresiva apertura de los implicados en otras problemáticas más allá de las propiamente cristológicas. Tanto es así que el propio Atanasio, en sus cartas a Serapión de Thmuis, pondrá las semillas de la cosecha pneumatológica que se recogerá en el contexto constantinopolitano de 381²⁷.

de modo más profundo la evolución y la revalorización de la pneumatología anterior a la obra de Basilio de Cesarea y del concilio de Constantinopla de 381 independientemente de las *Cartas a Serapión* atanasianas en el contexto de una más que probable oposición a nuevos rivales doctrinales. *Vid.* Ch. Pietri, “Le débat pneumatologique à la veille du concile de Constantinople (358-381)”, en Ch. Pietri, *Christiana Respublica. Éléments d’une enquête sur le christianisme antique*, vol. 1, Roma, 1997, pp. 666-670.

²⁶ Gregorio de Nazianzo resume la progresión del interés sobre las Personas de un modo muy sencillo en *Or.*, 31, 26, Ἐκήρυσσε φανερώς ἡ Παλαιὰ τὸν Πατέρα, τὸν Υἱὸν ἀμυδρότερον. Ἐφάνέρωσεν ἡ Καινὴ τὸν Υἱὸν, ὑπέδειξε τοῦ Πνεύματος τὴν θεότητα. Ἐμπολιτεύεται νῦν τὸ Πνεῦμα, σαφεστέραν ἡμῖν παρέχον τὴν ἑαυτοῦ δήλωσιν. Οὐ γὰρ ἦν ἀσφαλές, μήπω τῆς τοῦ Πατρὸς θεότητος ὁμολογηθείσης τὸν Υἱὸν ἐκδήλως κηρύττεσθαι· μηδὲ τῆς τοῦ Υἱοῦ παραδεχθείσης, τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον ἵν’ εἴπω τι καὶ τολμηρότερον, ἐπιφορτίζεσθαι· μὴ καθάπερ τροφῇ τῇ ὑπὲρ δύναμιν βαρηθέντες [...] (“El Antiguo Testamento proclamaba muy claramente al Padre, y más oscuramente al Hijo. El Nuevo Testamento revela al Hijo y hace entrever la divinidad del Espíritu. Ahora el Espíritu tiene derecho de ciudadanía entre nosotros y nos da una visión más clara de sí mismo. En efecto, no era prudente, cuando todavía no se confesaba la divinidad del Padre, proclamar abiertamente la del Hijo y, cuando la divinidad del Hijo no era aún admitida, añadir el Espíritu Santo como un fardo suplementario, si empleamos una expresión un poco atrevida [...]). *Cfr.* C. A. Beeley, *Gregorius of Nazianzus on the Trinity and the Knowledge of God. In your Light we Shall See Light*, Oxford, 2008, pp. 169-174.

²⁷ Pese a su antigüedad, la mejor síntesis sobre el trinitarismo atanasiano sigue siendo la de F. Cavallera, *Saint Athanase (328-373)*, París, 1908, pp. 1-209, *vid.* también Ch. Kannengiesser, *Le Verbe de Dieu selon Athanase d’Alexandrie*, París, 1990 y X. Morales, *La théologie trinitaire d’Athanase d’Alexandrie*, París, 2006.

Pese a la polémica que ha rodeado siempre al *homooúsios*, Atanasio no sólo no posterga el conflictivo vocablo en Alejandría sino que lo convierte en enseña de la ortodoxia al afirmar que el credo de Nicea explica correctamente la Trinidad²⁸. Esta afirmación se puede considerar sólo parcialmente verdadera ya que, no se puede considerar que Nicea se dotase del contenido confesional ni de la profundidad teológica que reconocemos en fases posteriores hasta que Atanasio y otros obispos implicados en el conflicto contra los arrianos la desarrollaran en sus escritos. ¿Significaría esto que se dio una fabricación de la ortodoxia? Sería arriesgado resolver esta cuestión empleando un monosílabo. Entre Nicea y Constantinopla media un intervalo decisivo para la formación de la doctrina cristiana en el que la concurrencia de varios hechos produce lo que consideramos ortodoxia y nos permite distinguir como heterodoxas todas aquellas doctrinas que no se ajustan a lo dictado en ambos concilios. Entre ambas reuniones se da, no obstante, toda una producción teológica y una profunda reflexión a la que se une una nada desdeñable actividad sinodal que es lo que compone, precisamente lo que se acabará entendiendo por “ortodoxia”, pues es sabido que una determinada religión no consiste únicamente en sus libros sagrados y doctrina revelada sino en la reflexión que determinados especialistas han hecho sobre esos materiales²⁹ eliminando, al tiempo, las discordancias con la realidad palmaria y comprendiendo, a través de códigos elaborados a tales efectos, las partes más místicas u ocultas de dicha revelación. Es precisamente en este punto donde la doctrina y la autoridad de los Padres marcan la diferencia respecto a otras interpretaciones de unos mismos hechos³⁰.

²⁸ Athan. *Tom. ad Antioch.*, 5, ἀλλ' εἰδέναι ἁγίαν μὲν τριάδα μίαν δὲ θεότητα καὶ μίαν ἀρχὴν καὶ υἱὸν μὲν ὁμοούσιον τῷ πατρὶ, ὡς εἶπον οἱ πατέρες, τὸ δὲ ἅγιον πνεῦμα οὐ κτίσμα οὐδὲ ξένον, ἀλλ' ἴδιον καὶ ἀδιαίρετον τῆς οὐσίας τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ πατρὸς. (“sabían que la Santa Trinidad era una sola divinidad y un solo principio y que el Hijo es consustancial al Padre, como dijeron los Padres, y que el Espíritu Santo no es ni una criatura ni es diferente, sino inseparable de la esencia del Hijo y del Padre”).

²⁹ R. M. Grant, “The Appeal to the Early Fathers”, *JThS* 11, 1960, pp. 13-24;

³⁰ Vinc. Ler., *Commonitorium*, 3, 4 (CCL 64, 150): *Tunc omnino curabit, ut paucorum temeritati uel inscitiae, si qua sunt uniuersaliter antiquitus uniuersalis concilii decreta, praeponat. Quid, si tale aliquid emergat, ubi nihil eiusmodi reperiatur? Tunc*

La reciente contribución de T. Elliott³¹ al debate se centra en la sugerente visión del *Tomus* no como un elemento de concordia entre las diferentes facciones de cristianos antioquenos, sino como un elemento más en el engranaje teológico-político del “astuto” obispo de Alejandría. El *Tomus* ha sido considerado tradicionalmente como un documento de paz, sin embargo, tras el cotejo con la *Epistula catholica*³², como propone Elliott, revela intenciones ocultas en el texto atanasiano. Estas intenciones, de tipo político, tendrían por objeto hacerse con el control de la importante sede antioquena, dividida en tres facciones de entre las cuales la nicena era la más débil de todas. Lo cierto es que R. P. C. Hanson ya había perfilado esta idea antes³³ teniendo bien en cuenta, además, los tres hechos que supusieron un cambio de suerte en la hasta entonces maltrecha carrera de Atanasio: la inesperada muerte del todavía joven Constancio II en noviembre de 361, el linchamiento y asesinato del obispo arriano de Alejandría Jorge la víspera de Navidad de ese mismo año³⁴ y el indulto de Juliano dado en febrero de 362 que provocó la

operam dabit, ut conlatas inter se maiorum consulat interrogetque sententias, eorum dumtaxat, qui diuersis licet temporibus et locis, in unius tamen ecclesiae catholicae communione et fide permanentes, magistri probabiles exstiterunt; et quidquid non unus aut duo tantum, sed omnes pariter uno eodemque consensu aperte frequenter perseueranter tenuisse scripsisse docuisse cognouerit, id sibi quoque intellegat absque ulla dubitatione credendum. (“Será pues su preocupación preferir los decretos, si los hubiera, de un antiguo Consejo General frente a la impetuosidad e ignorancia de unos pocos. Pero, ¿y si apareciera algún error sobre el cual no ha habido ningún decreto? En aquél caso, deberá recopilar, consultar e interrogar las opiniones de los antiguos, de aquellos, en concreto, quienes, habiendo vivido en diversas épocas y lugares en la comunión y en la fe en la única Iglesia Católica, se destacan como autoridades reconocidas y aprobadas: y cualquier cosa que descubra que haya sido mantenida, escrita, enseñada, no sólo por uno o dos de éstos sino por todos, de igual manera, con un claro consentimiento, abiertamente, frecuentemente y persistentemente, entonces deberá entender que él mismo también debe creerlo sin duda ni vacilación”).

³¹ T. Elliott, “Was the *Tomus ad Antiochenos* a Pacific Document?” *JEH* 58, 2007, pp. 1-2. Se trata de un artículo, por lo demás, muy irregular que concluye con los clásicos tópicos acerca de la cuestión sin aportar una reflexión sustanciosa de la misma.

³² M. Tetz, “Ein enzyklisches Schreiben der Synode von Alexandrien (362)”, *ZNTW* 79, 1988, pp 271-273.

³³ R. P. C. Hanson, *The Search*, pp. 639-653.

³⁴ Amm. Marc. *Hist.*, 22, 11; Soc. *Hist. Eccl.*, 3, 2; Soz. *Hist. Eccl.*, 5, 7 y, sobre todo, *Hist. Aceph.*, 6, 8. Sobre este insólito hecho, véase J. R. Aja Sánchez, “El

inmediata restauración de Atanasio como obispo de Alejandría³⁵. Resulta cuanto menos difícil responsabilizar al “astuto” Atanasio de estos tres hechos fortuitos en los que no parece haber tenido parte.

Otro punto controvertido dentro de esta sinodal es lo que se ha denominado como “suscripción de Paulino”³⁶ que recoge una profesión de fe trinitaria nicena en la que autores como P. R. Amidon han visto una posible alteración motivada por los intereses religiosos del momento³⁷.

linchamiento del obispo Jorge”, pp. 116-117. El autor sostiene que el brutal asesinato fue llevado a cabo por los enfurecidos paganos de Alejandría.

³⁵ *Hist. Aceph.*, 3, 2.

³⁶ *Tom. ad Antioch.*, 11, ἐγὼ Παυλῖνος οὕτως φρονῶ, καθὼς παρέλαβον παρὰ τῶν πατέρων· ὄντα καὶ ὑφεστῶτα πατέρα τέλειον καὶ ὑφεστῶτα υἱὸν τέλειον καὶ ὑφεστηκὸς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον τέλειον. διὸ καὶ ἀποδέχομαι τὴν προγεγραμμένην ἐρμηνείαν περὶ τῶν τριῶν ὑποστάσεων καὶ τῆς μιᾶς ὑποστάσεως ἥτοι οὐσίας καὶ τοὺς φρονοῦντας οὕτως. εὐσεβὲς γάρ ἐστι φρονεῖν καὶ ὁμολογεῖν τὴν ἁγίαν τριάδα ἐν μιᾷ θεότητι. καὶ περὶ τῆς ἐνανθρωπήσεως δὲ τῆς δι' ἡμᾶς γενομένης τοῦ λόγου τοῦ πατρὸς οὕτω φρονῶ, καθὼς γέγραπται, ὅτι κατὰ τὸν Ἰωάννην »ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο«, οὐ κατὰ τοὺς ἀσεβεστάτους τοὺς λέγοντας μεταβολὴν αὐτὸν πεπονθέναι, ἀλλ' ὅτι ἄνθρωπος δι' ἡμᾶς γέγονεν ἐκ τῆς ἁγίας παρθένου Μαρίας καὶ <τοῦ> ἁγίου πνεύματος γεννηθείς. οὔτε γὰρ ἄψυχον οὔτε ἀναισθητὸν οὔτε ἀνόητον σῶμα εἶχεν ὁ σωτὴρ· οὔτε γὰρ οἷόν τε ἦν τοῦ κυρίου ἀνθρώπου δι' ἡμᾶς γενομένου ἀνόητον εἶναι αὐτοῦ τὸ σῶμα. ὅθεν ἀναθεματίζω τοὺς ἀθετοῦντας τὴν ἐν Νικαίᾳ ὁμολογηθεῖσαν πίστιν καὶ μὴ λέγοντας ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς καὶ ὁμοούσιον εἶναι τὸν υἱὸν τῷ πατρί. ἀναθεματίζω δὲ καὶ τοὺς λέγοντας τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον κτίσμα δι' υἱοῦ γεγονός. ἔτι δὲ ἀναθεματίζω καὶ Σαβελλίου καὶ Φωτεινοῦ καὶ πᾶσαν αἵρεσιν, στοιχῶν τῇ πίστει τῇ κατὰ Νίκαιαν καὶ πᾶσι τοῖς προγεγραμμένοις. (“Yo, Paulino, sostengo que, tal y como he aprendido de los Padres, el Padre existe y subsiste de modo perfecto, que el Hijo subsiste de modo perfecto y que el Espíritu Santo subsiste de modo perfecto. Por tanto, acepto la explicación que antecede sobre las tres hipóstasis y sobre la única subsistencia o, mejor dicho, esencia y a aquellos que la confiesen, puesto que es piadoso creer y confesar la Santa Trinidad es una única realidad divina. En lo relativo al Verbo del Señor hecho carne, mantengo lo que está escrito, que es, tal y como Juan explica, que el *Lógos* se hizo carne, no en el sentido que le atribuyen los herejes que dicen que él fue sometido a un cambio, sino en el sentido de que se hizo hombre por nosotros, que nació de la santa Virgen María y del Espíritu Santo. Pues el Salvador poseyó un cuerpo que no carecía ni de alma, ni de sentidos, ni de inteligencia pues no podría ser posible que nuestro Señor se hiciera hombre por nosotros y que su cuerpo careciera de inteligencia. Por tanto, condeno a todo aquel que se sitúe al margen de la fe confesada en Nicea y a los que no afirmen que el Hijo es de la sustancia del Padre y consustancial con Él. Asimismo, anatematizo a aquellos que digan que el Espíritu Santo es una criatura hecha a través del Hijo. Una vez más, condeno la herejía de Sabelio y de Fotino y toda desviación contraria a la fe de Nicea y a todo lo antedicho”).

³⁷ P. R. Amidon, “Paulinus’ Subscription to the *Tomus ad Antiochenos*”, *JThS* 53, 2002, p. 53. *Vid.* también, A. Camplani, “Atanasio e Eusebio tra Alessandria e Antiochia”, pp. 226-228.

Sin embargo, la escasa atención prestada al singular contexto en el que aparece esta carta, obligan a reflexionar sobre la cuestiones de trasfondo más que en las puramente formales. En cualquier caso, este afán por buscar una serie de intereses más allá de los expresados en los documentos que han quedado como testimonio de las acciones emprendidas por nuestros protagonistas tras el indulto de 361 no deben, en ningún caso, favorecer actitudes demasiado osadas como las que proponen, a mi parecer, estos dos autores. En este sentido, sería más fructífero plantear la existencia de un cambio de estrategia, que se evidencia igualmente si se compara el espíritu irénico y moderado del concilio alejandrino con el igualmente pacífico sínodo de París, presidido por Hilario de Poitiers en el área más occidental del Imperio justo a la vuelta de su exilio y de las acciones que llevó a cabo en el norte de Italia.

Efectivamente, la iniciativa del pictaviense, espejo de la atanasiana, nos pone sobre la pista de una acción, muy probablemente coordinada a través del inestimable vínculo que supuso Eusebio de Vercelli³⁸, que sigue los mismos parámetros: exaltación de Nicea, negación de todas las fórmulas posteriores (excepto la de Sérδικa, con matices³⁹) y tolerancia hacia todos aquellos que deseen volver al seno de la ortodoxia. Este último punto fue motivo de disensiones entre los propios obispos pro-nicenos que tuvieron que observar cómo la se abría una rápida fractura en el seno de la ortodoxia. El fracaso de la mediación en el conflicto llevó al obispo sardo Lucifer de Cagliari a tomar la iniciativa de ordenar obispo al presbítero pro-niceno Paulino, acción que provocará el arranque un doloroso cisma. Sin embargo, esta versión clásica ha sido puesta, con acierto, en entredicho por algunos estudiosos que, como C. B. Armstrong han argumentado a favor de una responsabilidad conjunta de Eusebio de Vercelli y Lucifer de Cagliari siguiendo órdenes del concilio de Alejandría en lo que a la ordenación de

³⁸ G. Pelland, “Eusebio e Ilario di Poitiers”, en E. dal Covolo, R. Uglione y G. M. Vian (eds.), *Eusebio di Vercelli e il suo tempo*, Roma, 1997, pp. 251-254.

³⁹ Hil. *Coll. ant. Par.* B II, 10 y Athan. *Tom. ad Antioch*, 5-7.

Paulino se refiere, ya que el propio *Tomus ad Antiochenos* presuponía la elección del presbítero⁴⁰.

El concilio de Alejandría supone un punto de inflexión en el ritmo que va a tomar la gestión de los diferentes problemas que han estado en litigio todos estos años. Se observan a partir de aquí dos corrientes que no van a encontrar una solución adecuada hasta el concilio de Constantinopla de 381. Una de ellas, de orden disciplinario, se cristalizó en un cisma o en varios cismas que suponían una protesta airada contra la admisión en comunión de ciertos elementos, si bien ortodoxos, no vinculados con la defensa de la fe tal y como había sido explicada en Nicea. El cisma luciferiano se entiende así como una reacción contra los “nuevos lapsos”, arrianos retornados al seno de la ortodoxia que pretenden conservar sus sedes ante un inminente cambio de sensibilidad teológica en el poder o teóricos de una explicación de la realidad divina en la que entraba en juego la variable de las tres hipóstasis. Al hilo de esto, se nos presenta otro problema, relacionado con una mejor y más clara explicación de la fe en la que se tuviese en cuenta el modo expresar una misma realidad que tenían los obispos orientales y occidental a través de un único credo que pudiera satisfacer a ambos bandos.

⁴⁰ Athan. *Tom. Ad Antioch.*, 9, ἔρρωσθαι ὑμᾶς καὶ μνημονεύειν ἡμῶν τῷ κυρίῳ εὐχομαι ἐγὼ τε Ἀθανάσιος. ὁμοίως τε οἱ ἄλλοι ἐπίσκοποι οἱ συνελθόντες ὑπέγραψαν καὶ οἱ ἀποσταλέντες δὲ παρὰ μὲν Λουκίφερος τοῦ ἐπισκόπου Σαρδίας νήσου διάκονοι δύο, Ἐρέννιος καὶ Ἀγαπητός, παρὰ δὲ Παυλίνου Μάξιμος καὶ Καλήμερος, καὶ αὐτοὶ διάκονοι. (“Yo, Atanasio, así como los demás obispos reunidos, os saludamos y firmamos y también Lucifer, obispo de la isla de Cerdeña, dos diáconos, Herennio y Agapito y el grupo de Paulino, Máximo y Calemero, también diáconos.”), *cfr.* C. B. Armstrong, “The Synod of Alexandria and the Schism of Antioch in a.D. 362”, p. 209 y A. Camplani, “Atanasio e Eusebio tra Alessandria et Antiochia (362-363). Osservazioni sul *Tomus ad Antiochenos*, *l’Epistula catholica* e due fogli copti (edizione di *Pap. Berol.* 11948)” en E. dal Covolo, R. Uglione y G. M. Vian (eds.), *Eusebio di Vercelli e il suo tempo*, Roma, 1997, pp. 193-194.

4. 2. EL CISMA LUCIFERIANO

Un corolario del concilio de Antioquía de 362 fue el denominado “cisma luciferiano”, cuya duración en el tiempo se prolongará todavía hasta los albores mismos del concilio de Constantinopla de 381. Mucho se ha debatido sobre la entidad doctrinal de este cisma mas no se ha hecho más que incidir en el carácter radical de sus componentes. Ultranicenismo y moderación son los verdaderos componentes de este debate en torno al cisma luciferiano que se tratará de ver, como viene siendo la tónica del presente estudio, de un modo contextualizado y coherente con su realidad histórica y doctrinal.

El verdadero inicio del cisma, por tanto, debemos buscarlo en los hechos que se siguieron al retorno de los obispos exiliados, gracias a Juliano, tras la muerte de Constancio en 361. Atanasio de Alejandría, en connivencia con Eusebio de Vercelli y otros obispos afines a su causa, toma la decisión de reunir un concilio en su sede en 362. Lucifer de Cagliari, que había compartido sus últimos meses de exilio en la Tebaida con su compatriota Eusebio, decidió no asistir al llamamiento de Atanasio⁴¹ con el fin de dirigirse a Antioquía donde existía una situación muy problemática relativa a la legítima titularidad de la sede episcopal antioquena que, en ese momento, estaba siendo disputada por los representantes de tres facciones diferentes. Este acto, tan criticado y puesto en evidencia por los diferentes estudiosos del conflicto, resulta cuanto menos llamativo. La delicada situación de la sede requería de unas habilidades diplomáticas excepcionales puesto que el clima religioso antioqueno se hallaba verdaderamente crispado desde 331, fecha en la que los arrianos despojaron al ortodoxo Eustacio⁴² de su sede, y desde

⁴¹ Sobre esta polémica ausencia, *vid.* la opinión de G. Corti, *Lucifero di Cagliari. Una voce nel conflitto tra chiesa e impero alla metà del IV secolo*, pp. 157-158, donde indica que Lucifer pudo haber eludido el llamamiento de Atanasio por creer que su presencia en Antioquía iba a resultar más provechosa reforzando la causa del presbítero Paulino. Se habla también de una posible disensión entre Lucifer y el obispo de Alejandría (p. 158) pero no considero que existan argumentos suficientemente convincentes para sostener esta tesis.

⁴² *Vid.* M. Spanneut, *Recherches sur les écrits d'Eustathe d'Antioch avec une*

que Constancio instituyó, posteriormente, a la cabeza de la provincia a un discípulo de Arrio, Euzoyo, condenado igualmente por el concilio de Nicea⁴³. A la llegada de Lucifer de Cagliari existían tres facciones enfrentadas. Por una parte, estaban los arrianos de Euzoyo a los que se oponían dos partidos ortodoxos, los moderados representados por el obispo legítimo Melecio y los radicales nicenos, agrupados en torno al presbítero Paulino. Lucifer no tardó en identificarse con la causa de este último al que decidió consagrar como obispo, por propia voluntad, iniciándose así uno de los episodios más comprometidos de la era postalejandrina⁴⁴.

Sin embargo, esta realidad no puede, en ningún caso, presentar la actuación de Lucifer de Cagliari como un acto de improvisación ya que consta un esfuerzo de este obispo en pos de la pacificación entre las partes⁴⁵ y, además, resulta necesario tener en cuenta que el sardo no debió de actuar solo ni por cuenta propia ya que esto hubiera supuesto, tal y como señala muy acertadamente G. Corti, una violación del ordenamiento canónico⁴⁶ que, por otra parte, no fue contestada jamás, al menos formalmente. A esto se debe unir, finalmente, el hecho de que el contenido del *Tomus* no era todavía conocido por las partes puesto que

édition nouvelle des fragments dogmatiques et exégétiques, Lille, 1948, pp. 11ss; *Idem*, “La position théologique d’Eustathe d’Antioch”, *JThS* 5, 1954, pp. 220-224; H. Chadwick, “The Fall of Eustathius of Antioch” *JThS*, 49, 1948, pp. 28-30; R. W. Burgess, “The Date of Deposition of Eustathius of Antioch” *JThS*, 51, 2000, pp. 150ss.

⁴³ Theod. *Hist. Eccl.*, 2, 31. *Vid.* Diercks, *op. cit.*, p. XXVIII.

⁴⁴ Theod. *Hist. Eccl.*, 3, 5: ὁ Λουκίφερ εἰς μὲν τὴν Ἀλεξάνδρειαν οὐκ ἀφίκετο, τὴν Ἀντιόχου δὲ πόλιν κατέλαβε. Πολλοὺς δὲ περὶ συμβάσεως λόγους καὶ τούτοις κάκεινοις προσενεγκὼν, εἶτα ἰδὼν ἀντιλέγοντας τοὺς τῆς Εὐσταθίου συμμορίας, ἡγεῖτο δὲ ταύτης Παυλῖνος πρεσβύτερος ὢν, ἐχειροτόνησεν αὐτοῖς, οὐκ εὖ γε ποιῶν. (“Pero Lucifer no permaneció en Alejandría sino que partió a Antioquía. Allí dio a unos y otros muchos discursos sobre la concordia y ordenó obispo al prebitero Paulino, vista la oposición de los eustacianos del que éste era líder, pero no hizo bien.”) *Vid.* También Soz. *Hist. Eccl.*, 5, 12. Es interesante el testimonio de Sócrates *Hist. Eccl.*, 3, 6, por el que se desprende que el hecho de que Lucifer fuese a Antioquía y Eusebio al concilio, fue algo previamente acordado: Ἐδόκει οὖν, Λουκίφερα μὲν ἐπὶ τὴν Συρίαν Ἀντιόχειαν παραγενέσθαι, Εὐσέβιον δὲ ἐπ’ Ἀλεξάνδρειαν.

⁴⁵ Theod. *Idem*.

⁴⁶ G. Corti, *Lucifero di Cagliari*, p. 163.

los acontecimientos anteceden por poco la embajada de Eusebio de Vercelli y el llamado Asterio de Petra y es, asimismo, preciso señalar que Melecio no había tomado aún posesión de su sede. Esta ausencia unida a la concordancia entre los paulinianos y la sensibilidad nicena de Lucifer precipitaron la elección del sardo, un gesto que, por otra parte, no entraba en conflicto con el contenido del *Tomus*. En cualquier caso, a la llegada de Eusebio y Asterio no se realizó la mediación que un conflicto de tal envergadura precisaba, pues Eusebio de Vercelli no llevó a cabo ningún tipo de acción al respecto más allá de reprobar la iniciativa luciferiana⁴⁷, actitud en cierta medida coherente con el reciente concilio celebrado en Alejandría, que se caracterizó por un espíritu cauto y moderado en el que se propuso un criterio de reconciliación con las facciones opuestas más afines como medio de resolución del largo conflicto que había venido sosteniendo el episcopado niceno con sus oponentes. Así, una de las medidas más discutidas por Lucifer de Cagliari y sus seguidores será la decisión conciliar de aceptar en comunión a los arrianos arrepentidos o a los obispos coaccionados en el concilio de Rímini de 359⁴⁸. Aquellos presbíteros y obispos que alegasen haber aceptado el arrianismo bajo presión, se mantendrían en el estado eclesiástico una vez abjurasen del arrianismo y proclamasen su adhesión al Símbolo de Nicea⁴⁹. Respecto a

⁴⁷ Ruf. *Hist. Eccl.*, 1, 31, *Sed Eusebius cum redisset Antiochiam et invenisset ibi a Lucifero contra pollicitationem ordinatum episcopum, pudore simul ed indignatione compulsus abscessit [...]* Interim Lucifer iniuriam dolens, quod episcopus a se ordinatum apud Antiochiam non recepisset Eusebius [...] Cfr. Soc. *Hist. Eccl.*, 3, 9 y Soz. *Hist. Eccl.*, 5, 13.

⁴⁸ M. Simonetti, "Lucifero di Cagliari nella controversia ariana", en S. Laconi (ed.), *La figura e l'opera di Lucifero di Cagliari. Una rivisitazione. Atti del I Convegno Internazionale, Cagliari 5-7 dicembre 1996*, Roma, 2001, pp. 19-21; G. Corti, *Lucifero di Cagliari*, pp. 162-164; J. Pérez Mas, *La crisis luciferiana*, pp. 20-24, 60-61 y 146-147.

⁴⁹ Sobre la adhesión a Nicea, Athan. *Tom. ad Antioch.*, 5. El problema bautismal es más complejo, ya que no se explicita en el documento pero se infiere de *Idem*, 9. En cualquier caso es un asunto que queda lo suficientemente atestiguado durante la polémica. Vid. M. Simonetti "Il Concilio di Alessandria del 362 e l'origine della formula trinitaria", *Augustinianum* 30, 1990, pp. 353-360 y A. Petterson, "The Arian Context of Athanasius of Alexandria's *Tomus ad Antiochenos VII*", *JEH* 41, 1990, pp. 183-198.

aquellos fieles que recibieron el bautismo de manos de un arriano, el concilio acuerda decretar la validez del sacramento recibido⁵⁰.

Sobre el problema de Antioquía, que alcanzó las proporciones de un verdadero cisma, los obispos reunidos en Alejandría acuerdan reconocer a Melecio como legítimo titular de la sede antioquena lo que, unido a la precipitación de Lucifer, genera un problema de dimensiones inusitadas⁵¹. Desde la propia legitimidad de la ortodoxia, un obispo se permitía contestar las directrices de un concilio encabezado por Atanasio de Alejandría, y realizar aquello que consideraba más justo. El llamado “cisma luciferiano” comenzaba así, en apariencia, movido por una cuestión de desobediencia eclesiástica. Sin embargo y, pese a los diversos testimonios posteriores, no creo que haya existido una intención evidente por parte del obispo sardo, tantas veces calificado de exaltado y radical, de ir contra la doctrina de su mentor alejandrino y, mucho menos, de generar un cisma en el seno de la comunidad ortodoxa.

Debido a esto, existe una clara falta de consenso a la hora de

⁵⁰ Athan. *Tom. ad Antioch*, 9, Ταῦτα ἡμεῖς μὲν, εἰ καὶ μηδὲν πλεον ἔδει ζητεῖν τῆς ἐν Νικαίᾳ συνόδου μηδὲ ἀνέχεσθαι τῶν ἐκ φιλονεικίας ῥημάτων, ἀλλὰ γε διὰ τὴν εἰρήνην καὶ ἔνεκα τοῦ μὴ ἀποβαλεῖν τοὺς ὀρθῶς πιστεύειν ἐθέλοντας, ἀνεκρίναμεν καὶ ἅπερ ὁμολόγησαν συντόμως ὑπηγορεύσαμεν οἱ περιλειφθέντες ἐν τῇ Ἀλεξανδρείᾳ κοινῇ μετὰ τῶν συλλειτουργῶν ἡμῶν Εὐσεβίου τε καὶ Ἀστερίου· οἱ γὰρ πλεῖστοι ἐξ ἡμῶν ἀπεδήμησαν εἰς τὰς παροικίας ἑαυτῶν. (“Todas estas cosas acerca de que no hay que exigir nada más que el sínodo de Nicea y de que no hay que tolerar las palabras por polemizar sino que por amor de paz no hay que rechazar a los que quieren creer de manera ortodoxa, lo hemos tratado y lo que ha sido consensuado lo hemos escrito de forma breve los que hemos permanecido en Alejandría junto con nuestros colegas Asterio y Eusebio”).

⁵¹ El testimonio de Rufino al respecto es elocuente en *Hist. eccl.*, 1, 31, [...] *elegit, ut legato suo recepto, erga ceteros sententiam disparem, sed sibi placitam custodiret. Ita regressus ad Sardiniae partes siue quia cita morte praeuentus tempus sententiae mutandae non habuit – etenim temere coepta corrigi spatium solent – siue hoc animo immobiliter sederat, parum firmaverim. Ex ipso, interim Luciferianorum schisma, quod licet per paucos adhuc uoluitur, sumpsit exordium.* (“[...] decidió llamar al legado y perseverar en su decisión, contraria a los demás pero que a él le placía. Y con esto volvió a Cerdeña sin que yo supiera diferenciar bien el motivo [de sus cisma]: si porque, sorprendido por la muerte, no tuvo tiempo de cambiar de parecer, pues con el tiempo muchas de las decisiones que se toman precipitadamente se suelen corregir, o porque estaba firmemente convencido en conciencia. En él tuvo su inicio el cisma de los luciferianos que, aunque dure hasta hoy, tiene muy pocos adeptos”). *Vid.* J. Pérez Mas, *La crisis luciferiana*, pp. 120-121.

determinar la responsabilidad de Lucifer en la creación del cisma, ya que es difícil discernir si lo hizo deliberadamente o si, por el contrario, fue fruto de las circunstancias. En opinión de P. M. Marcello, no existen datos ni testimonios suficientes para asegurar que el obispo se escindió voluntariamente de la Iglesia⁵². Manlio Simonetti, en cambio, indica con acierto que los antiarrianos radicales se sirvieron de la prestigiosa y carismática figura de Lucifer para llevar a cabo sus propios fines, muy alejados de la doctrina emanada por el concilio de Alejandría⁵³. Simonetti insiste en la existencia de un cisma anterior, el antioqueno, a Lucifer que se agrava con las decisiones de reconciliación de Alejandría y que tiene evidentes rasgos tópicos de conflicto entre Oriente y Occidente⁵⁴ y, añade, que no se debe pasar por alto las alteraciones que hacen los diferentes historiadores eclesiásticos que narran el conflicto⁵⁵. De este modo, mientras que Rufino y Teodoreto de Ciro distinguen el cisma de Antioquía de la discutible escisión luciferiana⁵⁶, Sócrates y Sozomeno introducen la variable luciferiana en el conflicto antioqueno como si de una facción en lucha se tratase⁵⁷. Giuseppe Corti, indica, además, que éstos provocan una visión sobredramatizada del problema en la que el único objetivo parece ser buscar un “culpable” y una suerte de “fundador

⁵² P. M. Marcello, *La posizione di Lucifero di Cagliari nelle lotte antiariane del IV secolo*. Nuoro, 1940, p. 77, “Lo scisma formale di Lucifero non si può dunque stabilire in termini assoluti e inoppugnabili, anche se alcuni autori lo asseriscano con certezza. Con giusto equilibrio storico e critico, parecchi scrittori recenti confessano che mancano i dati sufficienti per decidere se fosse soltanto una rottura di amicizia coi colleghi o uno scisma vero e proprio con la Chiesa”.

⁵³ M. Simonetti, “Appunti per una storia dello scisma luciferiano”, *Atti del Convegno di studi religiosi sardi. Cagliari 24-26 maggio, 1962*. Padua, 1963, p. 76: “[...] che a Lucifero non abbia avuto una parte diretta nell’organizzazione dello scisma, ma che gl’intransigenti antiariani avversi alla politica conciliante inaugurata nel 362 ad Alessandria, si siano serviti della sua figura como di uno stendardo da tenere alto di fronte agli avversari”. La idea de “instrumentalización” de Lucifer por parte de los intransigentes antiarrianos es también compartida por A. Piras en “Il Simbolo di Nicea secondo un’antica versione latina in Lucifero di Cagliari (*parc.* 18, 16-36)”, (*Theologica & Storica* 12, 2003, p. 323).

⁵⁴ M. Simonetti, “Appunti per una storia dello schisma luciferiano”, p. 71 y ss.

⁵⁵ *Idem*, p. 73.

⁵⁶ Ruf. *Hist. Eccl.*, 1, 31 y Theod. *Hist. Eccl.*, 3, 5.

⁵⁷ Soc. *Hist. Eccl.*, 5, 5 y Soz. *Hist. Eccl.*, 7, 3.

oficial” del supuesto cisma⁵⁸. No parece, por tanto, que el obispo sardo tuviera ningún tipo de intención cismática en su periplo antioqueno. Sin embargo, es bastante evidente que fue fruto, por parte de aquellos que dieron testimonio del suceso, de una instrumentalización poco inocente cuyo principal objeto era buscar un responsable de los diferentes problemas que suscitó el aparentemente conciliador sínodo alejandrino.

El juicio de los diferentes autores, tanto antiguos como modernos, que han tratado la figura y la obra de Lucifer de Cagliari ha sido, hasta hace unos treinta años y salvando algunas excepciones, muy negativo⁵⁹. Se ha acusado al obispo sardo de exaltación e integrismo en todas y cada una de sus actuaciones desde el concilio de Milán y a sus obras, juzgadas en la misma línea, de meros panfletos sin profundidad teológica alguna⁶⁰. Sin embargo, y teniendo en cuenta que tanto su obra como su actuación son, en comparación con la de otros Padres de la Iglesia, exigua, no es menos cierto que la personalidad y la obra del obispo de Cagliari supera, con mucho, la de otros implicados en los conflictos de su época, que, no sabemos si por inercia o por ignorancia, han recibido un trato más favorable por parte de la historiografía, como ocurre en el caso de Eusebio de Vercelli.

Independientemente del volumen de su obra escrita o de algunas actuaciones puntuales, criterios éstos simplistas y parciales en extremo, es preciso reconocer que los cinco tratados luciferianos suponen una fuente enormemente sugerente a la hora de determinar la concepción teológica sobre el poder y establecer, bajo criterios cristianos ortodoxos, lo que diferencia un gobierno legítimo de la tiranía. En cuanto a la polémica

⁵⁸ Vid. G. Corti, *Lucifero di Cagliari*, p. 166.

⁵⁹ Vid. F. Heim, “*Invenies te esse hodie* (D. Athan. II, 16). Constance II l’hérétique et les rois idolâtres chez Lucifer de Cagliari” en *Rois et reines de la Bible au miroir des Pères, Cahiers de Biblia Patristica* 6, Estrasburgo, 1999, p. 141.

⁶⁰ Es la opinión de G. Krüger, *Lucifer, bischof von Calaris und das Schisma der Luciferianen*, Hildesheim, 1969², *passim*. Abundan comentarios muy dañinos para el estudio objetivo de la figura del obispo de Cagliari y del cisma. Así, Ch. Pietri afirma osadamente y presuponiendo una intención por parte del obispo, “Les lucifériens ne parvirent pas à installer une hiérarchie: Lucifer lui-même n’avait ni l’étoffe ni la ténacité d’un Donat, et les communautés se désagrégèrent en quelques années”, en *Histoire du Christianisme* II, París, 1995, p. 359.

sobre la aportación teológico de Lucifer, considero evidente que en una obra de naturaleza polémica en la que prima la oposición al elemento antagonista, no existe espacio para digresiones sistemáticas y profundas sobre asuntos de esta naturaleza y convendría, por el contrario valorar, las pequeñas pero originales contribuciones y, sobre todo, la erudición bíblica del autor, prolífico hasta el extremo en sus citaciones.

Lucifer de Cagliari fue, en efecto, uno de los primeros en fijar la importancia de la Tercera Persona de la Trinidad respecto al conjunto⁶¹, asunto éste que es de gran relevancia en su contexto ya no será hasta el concilio de Rímini de 359 cuando se introduzca la especulación sobre el Espíritu, del que los arrianos opinaban que había sido creado de la nada y que, por tanto, no era auténtico espíritu de Dios. No se puede negar, por tanto, que Lucifer reivindique la plena divinidad del Espíritu Santo, luche denodadamente contra la negación del *homooúsios* y en favor de los postulados de Nicea anticipando, de alguna manera, el próximo éxito de la especulación pneumatológica que florecerá, posteriormente, con las obras de Basilio de Cesarea y Gregorio de Nisa⁶². Por tanto, si bien no se puede pretender buscar en Lucifer una enunciación clara de estas cuestiones, no se le puede negar ni la originalidad de traer a colación al Espíritu ni un conocimiento adecuado del dogma de la Trinidad⁶³, puesto

⁶¹ Trata de prestar más atención a la unidad de las Personas que a su singularidad como hipóstasis divinas. *Vid.* M. Simonetti, “Lucifero di Cagliari nella controversia ariana”, p. 17.

⁶² Si bien es cierto que los trabajos de los Padres Capadocios no son tan dependientes de la doctrina de Tertuliano y de su *Adversus Praxean* como lo es Lucifer en sus tesis pneumatológicas. Sobre la pneumatología en Basilio de Cesarea existen multitud de obras, por lo que remito simplemente a una obra de referencia, *vid.* M. Simonetti, *La crisi*, pp. 480-501; sobre el mismo sujeto en otros padres capadocios, *vid.* L. Ayres, *Nicaea and Its Legacy*, pp. 211 y ss. Sobre la escasa influencia de Tertuliano en los Padres Capadocios, *vid. Idem*, pp. 183-184. *Cfr.* J. Zachuber, “Basil and the Three Hypostases Tradition. Reconsidering the Origins of Cappadocian Theology” *ZAC* 5, nº1, 2001, pp. 65-85. Quede bien presente que el vínculo, en cualquier caso, se debe rastrear en las *Cartas a Serapión* de Atanasio que son la primera reflexión clara y sistemática de la Trinidad a partir de su tercera Persona.

⁶³ C. Zedda, “La teologia trinitaria di Lucifero di Cagliari”, p. 329.

que no en vano Lucifer de Cagliari fue, a su manera, el mayor defensor de la consustancialidad que ha contemplado el siglo IV⁶⁴.

Volviendo al cisma, entre los diversos autores que trataron el conflicto, el testimonio de los historiadores eclesiásticos es, como se indicaba anteriormente, de gran interés debido a las diferentes visiones del problema que presentan⁶⁵. Rufino de Aquileya, en su *Historia Ecclesiastica*, indica la diferencia entre el cisma de Antioquía y la reacción luciferiana, si bien es cierto que considera ambos hechos íntimamente ligados puesto que realza la responsabilidad de Lucifer en el conflicto tras ordenar al presbítero Paulino como obispo de la sede antioquena. Las desavenencias con Eusebio de Vercelli y las resoluciones del concilio de Alejandría quedan patentes en el relato de Rufino⁶⁶ que atribuye al obispo de Cagliari la génesis del cisma luciferiano con plena consciencia⁶⁷. Por otro lado, Teodoreto de Ciro admite que existió, por parte de Lucifer, una voluntad de conciliar las posturas de melecianos y eustacianos aunque, finalmente, las mismas desavenencias que todos los historiadores eclesiásticos ponderan, hacen que el obispo sardo se radicalice y decida actuar según sus propios criterios⁶⁸. Sócrates y Sozomeno coinciden, en cambio, en confundir ambos problemas, indicando, además, que fue una reacción negativa de Lucifer ante los

⁶⁴ *Idem*, p. 298.

⁶⁵ *Vid.* C. B. Armstrong, “The Synod of Alexandria and the Schism at Antioch in A. D. 362”, pp. 349 y ss. y G. Krüger, *Lucifer, bischof von Calaris*, cap. 2.

⁶⁶ Ruf. *Hist. Eccl.*, 1, 31, [...] *Lucifer iniuriam dolens, quod episcopum a se ordinatum apud Antiochiam non recepisset Eusebius, nec ipse recipere cogitat Alexandrini decreta concilii* [...] (“[...] Lucifer, doliéndose de la injuria que suponía que Eusebio no hubiese reconocido al obispo que ordenó, decidió no reconocer el decreto aprobado por el concilio de Alejandría[.]”).

⁶⁷ Ruf. *Idem*, *Ex ipso interim Luciferianorum schisma, quod licet per paucos adhuc uoluitur, sumsit exordium* [...]

⁶⁸ Theod. *Hist. Eccl.*, 3, 5, ‘Ο δὲ Λουκίφερ εἰς τὴν Σαρδῶ παραγενόμενος, ἕτερα τινα τοῖς ἐκκλησιαστικοῖς προστέθεικε δόγμασιν· [...] Λουκιφερανοὶ γὰρ ἐπὶ πλεῖστον ὠνομάζοντο χρόνον. Ἀπέσβη δὲ καὶ τοῦτο τὸ δόγμα, καὶ παρεδόθη τῇ λήθῃ. (“Lucifer, de vuelta en Cerdeña añadió algunas novedades a la doctrina de la Iglesia [...] Aquellos que le acogieron por su carisma, tomaron incluso su nombre y fueron llamados durante largo tiempo luciferianos. Pero esta doctrina desapareció y cayó en el olvido”).

reproches de Eusebio de Vercelli y de otros miembros del concilio de Alejandría sobre la precipitada ordenación de Paulino, la que desencadenó finalmente el cisma⁶⁹. Considero que esta reacción puede tener su explicación en un posible cambio en un supuesto plan o acuerdo efectuado entre los dos sardos en la Tebaida siguiendo instrucciones de Atanasio de Alejandría. Esta hipótesis, apoyada en gran medida en los indicios que aportan los historiadores eclesiásticos, reforzaría la idea de la existencia de un acuerdo previo al concilio de Alejandría por la que se explicaría la ausencia de Lucifer y su labor en Antioquía⁷⁰.

Sin embargo, si existe un testimonio esclarecedor acerca del cisma luciferiano que aúne proximidad contextual y conocimiento del problema, ése es el de Jerónimo de Estridón en su *Altercatio luciferiani et orthodoxi*. Jerónimo había sido ordenado sacerdote por el polémico Paulino de Antioquía que, como sabemos, había sido, a su vez, consagrado obispo por el propio Lucifer⁷¹. Además, su labor subsidiaria bajo las órdenes del obispo de Roma, Dámaso, muy interesado en liquidar la cuestión luciferiana, proporcionó a Jerónimo una amplitud considerable en el conocimiento y tratamiento del tema. A esto se une la preocupación existente en el seno de la Iglesia por los problemas inherentes al cisma en sí. El ya longevo cisma donatista había desarrollado toda una reflexión en torno a la manera en la que un cisma

⁶⁹ Soz. *Hist. Eccl.*, 5, 13, Ὑβρισμένος δὲ παρ' αὐτοῦ Λουκίφερ, ὅτι μὴ τὴν Παυλίνου χειροτονίαν ἐδέξατο, ἐξαλέπαινέ τε, καὶ κοινωνεῖν αὐτῷ διεφέρετο· καὶ ὡς ἐξ ἔριδος, τὰ δόξαντα τῇ συνόδῳ ἐν Ἀλεξανδρείᾳ διαβάλλειν ἐπεχείρει. Ὁ δὲ πρόφασις ἐγένετο τῆς αἰρέσεως τῶν ἀπ' αὐτοῦ καλουμένων Λουκιφεριανῶν. (“Lucifer se consideró injuriado por él [Eusebio] porque se negó a aprobar la ordenación de Paulino y, en su disgusto, rompió su comunión con él. Por deseo de afirmarse, comenzó a criticar los decretos del concilio de Alejandría y, así, comenzó esa secta que ha tomado por él el nombre de luciferiana.”) Véase también el testimonio similar de Sócrates *Hist. Eccl.*, 3, 9, en especial la referencia a que Lucifer ὕβριν ἡγεῖτο, καὶ δεινῶς ἡγανάκτει (“considerándose insultado, se fue muy indignado”).

⁷⁰ Especialmente, Soc. *Hist. Eccl.*, 3, 6, aunque parece que Rufino en *Hist. Eccl.* I, 30, somete la acción o el supuesto pacto a las decisiones finales del concilio, recogidas posteriormente en el *Tomus ad Antiochenos*. Vid. C. B. Armstrong, “The Synod of Alexandria”, pp 349-351.

⁷¹ Vid. R. González Salinero, *Biblia y polémica antijudía en Jerónimo*, Madrid, 2003, p. 33.

podía afectar a la Iglesia⁷², reflexión que se encuentra asimismo presente en esta obra de Jerónimo en la que se reflexiona de manera implícita sobre la malignidad de la separación⁷³.

En efecto, si la herejía suponía una amenaza para la estabilidad de la Iglesia en tanto que atacaba, confundía o cuestionaba aspectos doctrinales, el cisma era percibido como una amenaza mayor en tanto que suponía la separación del cuerpo místico de Cristo. Es por esto que, pese a ser sencillo caer en un error de valoración al superponer la importancia de la herejía frente al cisma viendo en éste tan sólo un problema disciplinario, será difícil comprender la dimensión con la que estos pensadores de la era patristica abordaron esta delicada cuestión. A esto debemos unir la noción, explicitada en la fase agustiniana⁷⁴, de que todo cisma es susceptible de acabar conformando una herejía, con lo que no debe resultar extraño que estas dos nociones acaben confundiéndose a lo largo del diálogo polémico⁷⁵. En este sentido, la perplejidad que nos transmite el autor de la *Collectio Avellana*, quien se lamenta de que su fe cristiana sea calificada como herejía luciferiana⁷⁶ y de que el propio

⁷² Un problema claramente expresado por Optato de Milevi, testigo privilegiado del problema, en *Par.*, 1, 2, *inter nos et fratres nostros hodie non esset ulla dissensio, nec illi inconsolabiles Deo lacrimas facerent* (“Hay todavía a día de hoy algunas disensiones entre nuestros hermanos que hacen derramar a Dios lágrimas inconsolables”).

⁷³ En *In Tit.*, 3, 10-11, en cambio, Jerónimo explicita esta preocupación, pues a pesar de la malignidad de la opinión herética, la separación en la comunión episcopal que provoca la disensión cismática, es tenida como más perjudicial que la propia herejía (*Inter haeresim et schisma hoc esse arbitrantur, quod haeresis peruersum dogma habeat: schisma propter episcopalem dissensionem ab Ecclesia separetur, quod quidem in principio aliqua ex parte intelligi potest. Caeterum nullum schisma non sibi aliquam confingit haeresim, ut recte ab Ecclesia recessisse uideatur*). Cfr. B. Jeanjean, *Saint Jérôme et l’herésie*, París, 1999, pp. 278-280 y J. Pérez Más, *La crisis luciferiana*, pp. 19-20.

⁷⁴ Aug. *C. Cresc.*, 2, 4. El obispo de Hipona es todavía más explícito en su tratado sobre las herejías a Quodvultdeus cuando trata el luciferanismo como una herejía porque “se obstinan con terca animosidad en su disensión”, (*Haer.*, 81, *quia dissensionem suam pertinaci animositate firmarunt*).

⁷⁵ M. A. Tilley, “When Schism Becomes Heresy in Late Antiquity: Developing Doctrinal Deviance in the Wounded Body of Christ (2006 NAPS Presidential Address)”, *JEChS* 15, 2007, pp. 1-3.

⁷⁶ *Coll. auell. ep.*, 2, 86, [...] *name et hoc ipsum necessarium est, ut falsi*

Lucifer sea tenido por hereje después de su decisivo papel en el triunfo de la postura que con tanto ahínco defendió en la fase más crítica de la lucha contra el arrianismo⁷⁷, resulta particularmente esclarecedora.

Jerónimo de Estridón no duda en atribuir a Lucifer la responsabilidad última sobre las disensiones entre ortodoxos. En su obra *Altercatio luciferiani et orthodoxi* (c. 379-380), Jerónimo desarrolla ampliamente el programa ideológico luciferiano rebatiendo sus premisas desde una óptica ortodoxa moderada a través de la forma de un diálogo

cognomenti discutiamus invidiam, qua nos iacetant esse Luciferianos. Quis nesciat illius cognomenrum tribui sectatoribus, cuius et nova aliqua doctrina transmissa est ad discipulos ex auctoritate magisterii? Sed nobis Christus magister est, illius doctrinam sequimur atque ideo cognomenti illius sacra appellatione censemur, ut non aliud iure dici debeamus quam Christiani, quia nec aliud sequimur quam quod Christus per apostolos docuit. Haereses autem ideo hominum appellationibus denotatae sunt, quia et hominum commenta tradiderunt. Perdit enim in se Christiani nominis appellationem, qui Christi non sequitur disciplinam. (“Pero debemos comentar éste asunto del odio que viene del nombre falso, el de luciferianos, con el cual nos caracterizan. ¿Quién no sabe que un nombre se atribuye a los acólitos de un hombre cuya nueva doctrina de alguna clase ha sido entregada a sus discípulos por autoridad del maestro? Pero nuestro maestro es Cristo, seguimos su doctrina, estamos marcados con la sagrada apelación de su nombre, y no se nos debería llamar cualquier nombre que no sea cristianos puesto que no seguimos más que lo que Cristo enseñó a través de sus apóstoles. Los herejes están marcados con los nombres de los hombres, porque transmiten la doctrina de los hombres. Aquél que se priva del nombre de cristiano es aquél que no sigue a la disciplina de Cristo”). Hay que tener cautela a la hora de trabajar con esta fuente pues, en muchas ocasiones se ha hecho un mal uso de la misma. Se trae a colación aquí como elemento puramente anecdótico, *vid.* A. Canellis, Faustin et Marcellin, *Supplique aux empereurs (Libellus Precum et Lex Augusta)*, SCh 504, París, 2006, p. 13, n. 1.

⁷⁷ *Coll. auell. ep.*, 2, 87, [...] *dicant nunc, quid Lucifer novum docuerit, quod non ex Christi magisterio tradirum est, quod non ah apostolis discipulis Salvatoris transmissum est in posteros. Et bene, quod libros scripsit ad Constantium, non, ut plerique, gloriam captans ingenii sed divina testimonia aptissime congerens contra haereticos et contra ipsum patronum haereticorum, ad divinam aemulationem pro filii dei amore succensus. Denotent, quod illic contrarium scripturis, quid novum quasi haereticus scripsit.* (“Qué digan, ahora, cuáles fueron las cosas nuevas que dijo Lucifer, que no vinieran de las enseñanzas de Cristo, que no estuvieran transmitidas para la posteridad por los apóstoles, discípulos del Salvador. Lucifer escribió libros a Constancio, no, como la mayoría de la gente, deseando fama intelectual, sino recopilando las pruebas en las Escrituras de la manera más diestra contra los herejes y contra el mismo patrón de los herejes [Arrio]. Qué apunten, pues, qué fue lo que escribió que fuera contrario a las Escrituras, qué fue lo que escribió que fuera nuevo, como un hereje”).

entre un luciferiano y un, así llamado, ortodoxo. El luciferiano⁷⁸ nos es presentado adornado con todos los elementos propios y característicos de un miembro de su movimiento, es decir, Jerónimo pretende transmitir un modelo teórico de luciferiano típico ya que, a lo largo de su exposición, el personaje exhibe siempre los tópicos atribuidos a estos cismáticos, caracterizados como furibundos radicales e integristas nicenos. Será, por tanto, habitual que, a lo largo del diálogo, el luciferiano haga apología de una visión tremendista del mundo y una crítica constante a la degeneración de costumbres y la falta de pureza teológica de la Iglesia, asuntos sobre los cuales deja patente su preocupación al comienzo del coloquio⁷⁹.

Ante esta visión radical de la situación religiosa y eclesiástica presentada por los luciferianos, el ortodoxo imprime un ritmo argumental basado en la moderación y en la enunciación de argumentos teológicos ortodoxos moderados concernientes a los diferentes puntos de disensión entre ambas facciones, no sin antes posicionarse de un modo contundente contra el radicalismo luciferiano al indicar que “el Hijo de Dios no bajó del Cielo para vestir una pelliza sarda”⁸⁰, duras palabras con las que

⁷⁸ Calificado de *luciferi sectator* en Hier. *Alter. Luc.*, 1.

⁷⁹ *Idem*, [...] *Asseuerat quippe uniuersum mundum esse diaboli, et ut iam familiare est eis dicere, factum de Ecclesia lupanar*. ([...] manifestaba que el mundo era del diablo y que, como se suele decir en la actualidad, la Iglesia se había convertido en un prostíbulo).

⁸⁰ *Idem*, [...] *non sine causa Christum mortuum fuisse, nec ob Sardorum tantum mastrucam Dei Filium descendisse* [...]. En clara referencia a *Pro Scauro*, 45 de Cicerón (donde se hace una contraposición entre la púrpura real y la piojosa *mastruca* sarda, *quem purpura regalis non commovit, eum Sardorum mastruca mutauit?*), Jerónimo emplea este término para indicar que Cristo no está de parte de los cismáticos ya que su intención no es la de congraciarse con un pequeño número de fieles (los luciferianos) sino con la Humanidad entera. Pese a esto, opino que el uso de la palabra *mastruca* en este contexto tiene que ver, de alguna manera, con el concepto teológico de las “túnicas de piel” (*tunicas pelliceas*) emanado de Gn 3, 21, que fue objeto de la atención de numerosos Padres desde ente de Alejandría (*Strom.*, 3, 95, 2) hasta Agustín de Hipona (*De Gen. cont. man.*, II, 21, 32). Sobre este particular se impusieron dos visiones: una alegórica, promovida por Orígenes (*Ancor.*, 54, 2 y ss; *Pan.*, 64, 4, 3-1; *ep. ad Ioan. Hier.*, 51, 5...) por la que las túnicas eran identificadas con los cuerpos mortales; y otra literal, desarrollada por Ireneo de Lyon (*Adu. haer.*, 3, 23, especialmente 23, 5, donde pone en boca de Adán “Puesto que por mi desobediencia perdí la túnica de santidad que recibí del Espíritu, reconozco ahora que merezco un vestido que no le aporta ningún deleite al cuerpo sino que, por el contrario,

pretende expresar su franco escepticismo hacia la validez de las premisas doctrinales y, sobre todo, de orden eclesiástico de los cismáticos.

El diálogo se articula sobre los dos ejes de especulación doctrinal que separaban las posiciones de ambas facciones. En primer lugar, el problema de admitir o no en comunión a los obispos consagrados por arrianos a los que se discutía su capacidad para ejercer sus prebendas y, en segundo lugar, la validez del bautismo suministrado por los arrianos a los laicos y la admisión de éstos en la Iglesia.

La posición del luciferiano es muy clara. Los laicos bautizados por arrianos, deben ser admitidos en el seno de la Iglesia Católica como penitentes a los que se debe administrar, además, el Espíritu Santo en un nuevo ritual oficiado por un obispo ortodoxo que les imponga las manos. Respecto a los obispos consagrados por arrianos, el luciferiano opina que deben ser despojados de sus cargos y quedar relegados a meros penitentes. Esta disensión fundamental hay que contemplarla a la luz del argumento principal del coloquio que es, precisamente, el que plantea el luciferiano: *Ariani Christiani sint, an non?*⁸¹. Para un seguidor de la doctrina de Lucifer de Cagliari, la solución a este problema es sencilla. Los arrianos no son cristianos ya que, según el obispo sardo, al negar la divinidad de Cristo éstos no sólo incurren en herejía sino que se asemejan a paganos y judíos en la negación de Cristo⁸². Son, también por este

produce comezón y molesta”), por la que se trataba de meros vestidos de pieles ofrecidos graciosamente por Dios a los expulsados. Procopio de Gaza (*vid. PG* 87, 1, 220), siguiendo a Orígenes, propondrá la idea de contemplar las túnicas como símbolos de la corrupción y la mortalidad y el propio Jerónimo (*ep.*, 64, 19) las relaciona con el rito prebautismal del cilicio, como Teodoro de Mopsuestia (*Hom. cath.*, 12, 24-25 y 14, 8). Sea como fuere, la *mastruca* identificada con las túnicas de piel, parece evocar la idea de futilidad y miseria del cisma luciferiano y, siguiendo a Ireneo, la noción de degradación causada por la desobediencia y la ruptura de un pacto. Sobre la exégesis de *Gn* 3, 21 y la especulación posterior sobre las túnicas de piel, *vid.*, P. F. Beatrice, “Le tuniche di pelle. Antiche letture de *Gn* 3. 21”, en U. Bianchi (ed.), *La tradizione dell’enkrateia. Motivazioni ontologiche e protologiche. Atti del colloquio internazionale sull’enkrateia. Milano 20-23 aprile 1982*. Roma 1985, pp. 433-482.

⁸¹ Hier. *Alter. Luc.*, 2 (“los arrianos, ¿son cristianos o no?”).

⁸² Sobre la analogía entre idolatría pagana y herejía arriana, *vid. Luc. De Athan.*, 1, 16, 25-27; *ibid.*, 1, 39, 49 y *Reg.*, 4. Sobre la figura de Cristo como Verdad avalada por las

mismo motivo, personificación del anticristo, en un sentido hilariano del término, con lo que cualquier intento de equiparar al arriano con el cristiano queda inmediatamente invalidado⁸³.

Siguiendo, pues, la doctrina del obispo calaritano al respecto, el luciferiano equipara al arriano con el gentil y el judío con objeto de deslegitimar sus acciones y ridiculizar al ortodoxo indicando que, al permitir esta situación, la comunión con los obispos arrianos arrepentidos, es más adecuado que reciban el nombre de “Sinagoga del Anticristo” que el de “Iglesia de Cristo”⁸⁴. Para llegar a esta conclusión, el luciferiano se vale de un silogismo⁸⁵, basado en las tesis del maestro Lucifer, por el que consigue plantear el paganismo del arriano, de un modo parcial y discutible, y que obliga al ortodoxo a exponer sus tesis sobre la variable sacramental del arrianismo, inexistente entre los gentiles.

Efectivamente, el ortodoxo no niega en ningún momento la cristiandad del arriano y se apoya en la administración de los sacramentos, bautismo y eucaristía en este caso, para demostrarlo⁸⁶. El problema se dirige hacia la reflexión sobre papel del receptor de tales

Escrituras y negada por los arrianos que, en esto, se asemejan a los judíos, *vid. De Athan.*, 1, 25, 31 e *Idem*, 2, 11.

⁸³ Hier. *Alter. Luc.*, 5, [...] *Antichristi discipulus Ecclesiam Christi gubernat*. (“[...] el discípulo del anticristo gobierna la Iglesia”). Arrianos como personificación del Anticristo en Luc. *De Athan.*, I, 23, 20-21, [...] *Cognoscimus etenim uos Arianos esse temporis nostris antichristos* [...]. Sobre la idea de Anticristo en Hilario de Poitiers, subsidiaria de la Atanasio de Alejandría, *vid. Hil. Cont. Ar. uel Aux.*, 2, donde Hilario explica su idea sobre el Anticristo, *el que niega al Padre y al Hijo*, basándose en I Jn 2, 22-23. Una concepción similar se encuentra también en Atanasio, *Hist. Arian.*, 67 que inspiró a todos aquellos que combatieron a su lado.

⁸⁴ Hier. *Alter. Luc.*, 2, [...] *ac per hoc Antichristi magis synagoga, quam Christi Ecclesia debeat nuncupari*. (“y por esto debería ser antes llamada [la Iglesia] sinagoga del anticristo que Iglesia de Cristo.”) *Vid. R. González Salinero, El antijudaísmo*, pp. 147-150.

⁸⁵ *Idem*, [...] *si Ariani haeretici sunt, et haeretici omnes gentiles sunt, et Ariani gentiles sunt* [...] (“si los arrianos son herejes y todos los gentiles son herejes, los arrianos son gentiles”).

⁸⁶ Y. M. Duval, “Saint Jérôme devant le baptême des hérétiques: d’autres sources de l’*Altercatio Luciferiani et Orthodoxi*”, *REAug* 14, 1968, pp. 145ss.

sacramentos y su papel en la Iglesia⁸⁷. Ante esta tesitura, el luciferiano admite aceptar al bautizado como un penitente. Sin embargo, el ortodoxo indica que no existen gentiles penitentes y que clérigos y laicos al compartir al mismo Cristo, al mismo Dios, no pueden ser objeto de distinciones. El luciferiano, en cambio, argumenta que el laico debe ser recibido debido a la obligación del perdón de los pecados recogida en el mismo Símbolo niceno pero mantiene que el obispo debe renunciar a sus prebendas y funciones ya que sólo así, convirtiéndose en un laico penitente, podrá integrarse en la Iglesia. Esta obstinación hacia la anulación de las funciones sacerdotales del obispo arriano provoca una reacción en el ortodoxo que comienza a valerse de las Escrituras para rebatir las tesis luciferianas. Basándose en *Ap* 1, 6 y *I P* 2, 9, indica que si, gracias al bautismo, el laico será sacerdote en el Cielo, no tiene sentido impedir el sacerdocio en la tierra del obispo arrepentido⁸⁸. Además, hace notar una cuestión profundamente relacionada con el problema de la salvación de las almas (asunto éste de gran emergencia en la época en la que se redacta el diálogo⁸⁹) indicando que, al recibir al laico, se salva una única alma mientras que, por el contrario, al recibir al obispo, que es cabeza de provincia, se recupera la capacidad de salvar muchas almas⁹⁰.

⁸⁷ Hier. *Alter. Luc.*, 3, *Si Ariani, ut dicis, gentiles sunt, et Arianorum conventicula castra sunt diaboli, quomodo in castris diaboli baptizatum recipis?* (“Si, como afirmas, los arrianos no son cristianos y sus asambleas son campamento del demonio, ¿qué consideración te merece una persona que ha sido bautizada en ese cuartel del demonio?”).

⁸⁸ Hier. *Alter. Luc.*, 4, *Respondebo tibi et ego sermonibus tuis. Si laicus errasse se confitetur, quomodo laicus perseverat? Deponat sacerdotium laici, id est, baptismum, et ego do veniam poenitenti [...] Omne quod non licet Christiano, commune est tam episcopo quam laico. Qui poenitentiam agit, priora condemnat Si non licet episcopo poenitenti perseverare quod fuerat, non licet et laico poenitenti permanere in eo propter quod poenitentiam confitetur.* (“Te responderé con tus propias palabras: si un laico confiesa su error, ¿cómo es que continúa siendo laico? Que abandone su sacerdocio laico, es decir su bautismo, y que se gane el perdón como penitente [...] Todo lo que le está vetado a un cristiano, lo está por igual para un obispo y para un laico. El penitente reniega de su vida pasada. Si un obispo penitente no debe continuar siendo lo que era, entonces un penitente laico tampoco podría permanecer en el estado en el que estaba antes de su penitencia”).

⁸⁹ Este tema será objeto del interés de Agustín de Hipona, entre otros, pocos años después. *Vid.* S. MacCormack: “Sin, Citizenship and the Salvation of Souls: The Impact of Christian Priorities on Late-Roman and Post-Roman Society”, *CSSH* 39, 1997, pp. 644ss.

⁹⁰ Hier. *Alter. Luc.*, 4, *Tu in eo quod recipis laicum, unam animam recipiendo*

Con este argumento, Ortodoxo, inicia una reflexión sobre la recepción del Espíritu Santo y el bautismo en lo relativo al perdón de los pecados donde actúan una serie de variables de modo conjunto y, añade, que el luciferiano *in peruersum religiosus*⁹¹, atribuye más mérito al bautismo oficiado por el siervo que por el maestro, refiriéndose a la figura de Juan el Bautista. Expone, además, que Juan el Bautista no recibe, en efecto, el Espíritu Santo ni lo da pero que su martirio se lo confiere, del mismo modo en que lo recibe Cristo en la cruz. Aunque el Espíritu no “aparezca” hasta Pentecostés, es una realidad preexistente por ser éste la Divinidad misma⁹².

El tema de la Tercera Persona lleva al luciferiano a considerar inútil el bautismo arriano ya que, insiste, al no tener éstos capacidad para conferirlo, no pueden tener acceso a la redención de los pecados por lo que su promoción al episcopado es impensable⁹³. El argumento del ortodoxo al respecto, no deja lugar a dudas: si aquél que administra el

salvas; et ego in recipiendo episcopum, non dicam unius civitatis populos, sed universam, cui praeest, provinciam Ecclesiae socio; quem si repellam, multos secum in ruinam trahet. Quamobrem quaeso vos ut eam rationem, quam in paucis recipiendis habere vos existimatis, etiam ad totius orbis salutem concedatis. Quod si displicet, et tam duri estis, immo tam irrationabiliter inclementes, ut eum qui dederit baptismum hostem Christi, eum qui acceperit filium putetis; nos nobis adversa non facimus: aut episcopum cum populo recipimus, quem facit Christianum; aut si episcopum non recipimus, scimus etiam nobis populum reiiciendum. (“Al recibir a un laico, salvo un alma; y yo, al recibir a un obispo uno a la Iglesia, no diré a la gente de una ciudad, sino de una provincia entera de la cual él es cabeza; si lo echo, llevará a muchos junto con él a la ruina. Por lo tanto, te suplico que apliques la misma razón que la que crees tener para recibir a los pocos a la salvación del mundo entero. Pero si no estás satisfecho con esto, si eres tan duro o tan despiadado como para creer a aquél que dio el bautismo a un enemigo de Cristo, aunque consideres a aquel que lo recibió como a un hijo, no me contradigo: o se recibe al obispo así como al pueblo constituido como pueblo cristiano por él, o, si no se recibe al obispo, sabemos que también hay que rechazar al pueblo”).

⁹¹ Hier. *Alter. Luc.*, 7.

⁹² Hier. *Alter. Luc.*, 7. Añade que, cuando Cristo recibe el bautismo de manos de Juan, el sacramento se perfecciona y adquiere plena validez para todos los que lo recibieron antes y después (*Iohannis enim baptismum intantum imperfectum fuit, ut constet postea Christi baptismo baptizatos, qui ab eo fuerant baptizati*).

⁹³ Hier. *Alter. Luc.*, 10, *Arianus baptismum non habet; et quomodo sacerdotium habet?* (“Los arrianos no poseen el bautismo, pero ¿cómo es que sí poseen el sacerdocio?”).

bautismo en su fe (arriana, en este caso) a otro no le causa daño, el que consagra a un obispo de igual manera, no daña al consagrado⁹⁴. Tras advertir al luciferiano que *subtilis est haeresis*⁹⁵, encamina su argumentación hacia la consagración de los obispos. Si se acepta que un arriano puede bautizar, entonces también puede acceder al episcopado y que esta situación de igualdad debe ser, en suma, aplicable por igual al laico y al obispo en cuestión. El luciferiano entiende que existe, en el caso del laico, una variable de engaño, puesto que indica que éste cree que está entrando en la fe verdadera a lo que el ortodoxo responde que el misterio trinitario es lo suficientemente complejo como para que alguien sepa lo que implica sin una enseñanza anterior en la que haya sido explicado convenientemente⁹⁶.

Como no podría ser de otra forma en una obra de estas características, el ortodoxo jeronimiano termina por persuadir al luciferiano y éste abandona la *falsitate Sardorum*⁹⁷ para escuchar las explicaciones del conflicto, desde el concilio de Rímini de 359, especialmente, por boca del litigante ortodoxo, cuya exposición es un ejemplo de la doctrina moderada emanada del concilio alejandrino de

⁹⁴ Hier. *Alter. Luc.*, 11, *Si in fide sua baptizato baptizans nocere non potuit, et in fide sua sacerdotem constitutum constituens non inquinavit. Subtilis est haeresis, et ideo simplices animae facile decipiuntur.* (“Si aquel que bautiza a una persona en nuestra fe no ha tenido ningún efecto dañino sobre la persona bautizada, aquél que consagre a un obispo en la misma fe no mancilla a la persona consagrada”).

⁹⁵ *Ibid.*

⁹⁶ Hier. *Alter. Luc.*, 12. Sobre la catequesis en la Antigüedad, *vid.* A. M. Triacca, “Liturgia e catechesi nei Padri. Note metodologiche”, *Salesianum* 41, 1979, pp. 257-264; J. K. Coyle, “The Exercise of Teaching in the Postapostolic Church”, *Église et Théologie* 15, 1984, pp. 27-39; E. Rébillard, “La figure du catéchumène et le problème du délai du baptême dans la pastorale d’Augustin”, en G. Madec, *Augustin prédicateur*, París, 1998, pp. 285-287; Ph. Rousseau, “Ascetics as Mediators and as Teachers”, en J. Howard-Johnston y P. A. Hayward (eds.), *The Cult of Saints in late Antiquity and the Early Middle Ages. Essays on the Contribution of Peter Brown*, Oxford, 2002, p. 58; G. W. Bowersock, P. Brown y O Grabar, *Late Antiquity*, 364-365.

⁹⁷ Hier. *Alter. Luc.*, 14. El argumento anterior, que pone fin a esta extenuante logomaquia y provoca la “conversión” del luciferiano, es el que sigue, *Quia tu pacem cum scuto petis, et nos oliuae ramum gladio inserimus.* (“Pues si tú pides la paz con un escudo en la mano, yo debería llevar un cuchillo escondido en mi rama de olivo”).

362. Pese a esto, el ortodoxo, mero trasunto del propio Jerónimo⁹⁸, no podrá dejar de reconocer que Lucifer de Cagliari fue, en verdad, un *bonus pastor*⁹⁹.

El *Libellus Precum* o *De confessione uerae fidei et ostentatione sacrae communionis et persecutione aduersantium ueritati*, en cambio, nos presenta el desarrollo del conflicto desde el punto de vista de los propios luciferianos. Compuesto en torno a los años 383-384, esta obra, atribuida a los sacerdotes luciferianos Faustino y Marcelino consiste en una petición formal al poder imperial para que se pusiera fin a la ola de violencia y extorsión que sufrían los luciferianos en todo el Imperio¹⁰⁰. El emperador Teodosio contestó favorablemente a los dos religiosos mediante un rescripto¹⁰¹ y, con esto, acaba toda noticia sobre el supuesto cisma. El *Libellus Precum* es, junto con la obra de Jerónimo antes comentada, la fuente que más datos aporta sobre el desarrollo y la extensión del cisma. Sabemos, gracias a un pasaje del mismo¹⁰², donde se narran las persecuciones y torturas a diferentes miembros y colectivos luciferianos, que el movimiento estaba bien estructurado y repartido por todo el Mediterráneo o, al menos, que existe un notable interés por parte de los dos presbíteros luciferianos por mostrar la gran extensión del movimiento. Asimismo, el *Libellus Precum* indica que en Roma, hacia el

⁹⁸ P. Battifol, “Les sources de l’*Altercatio Luciferiani et Orthodoxi*”, en A. Amelli (ed.), *Miscellanea Geronimiana*, Roma, 1920, pp. 97-113; A. Canellis, “Saint Jérôme et les ariens. Nouveaux éléments en vue de la datation de l’*Altercatio Luciferiani et Orthodoxi*”, en J. M. Poinssotte, (dir.), *Les chrétiens face à leurs adversaires dans l’Occident latin du IV^e siècle*, Ruán, 2001, pp. 155-194; Y. M. Duval, “La place et l’importance du concile d’Alexandrie de 362 dans l’Histoire de l’Église de Rufin de Aquilée”, *REAug* 47, 2001, pp. 283-302.

⁹⁹ Hier. *Alter. Luc.*, 20, *In tali articulo Ecclesiae, in tanta rabie luporum segregatis paucis ouibus, reliquum gregem deseruit. Bonus quidem ipse pastor, sed multam preda bestiis relinquens.*

¹⁰⁰ J. Fernández Ubiña, “El *Libellus Precum* y los conflictos religiosos en la Hispania de Teodosio”, en R. Teja y C. Pérez (eds.), *Actas del Congreso Internacional: La Hispania de Teodosio*, Segovia, 1998, pp. 59-62.

¹⁰¹ A. Canellis, Faustino et Marcellin, *Supplique aux empereurs (Libellus Precum et Lex Augusta)*, *SCh* 504, pp. 236-243. *Vid.* M^a V. Escribano, “Teodosio I y los herejicos: la aplicación de las leyes en el *Libellus Precum* (384)”, en *Antiquité Tardive* 16, 2008, p. 128.

¹⁰² *Vid. Lib. prec.*, 77-102.

380, hubo luciferianos que se aplicaban a sí mismos este nombre como signo distintivo de su rigurosa adhesión a la ortodoxia nicena, y de su rotundo rechazo a las medidas adoptadas en el concilio de Alejandría de 362. Por esta razón, los luciferianos se negaron a entrar en comunión con el obispo de Roma, Dámaso, quien no dejó de hostigarlos en ningún momento¹⁰³.

En Hispania, Gregorio de Elvira era el máximo representante de los cismáticos y se dice que, incluso, llegó a visitar a Lucifer en Cerdeña para departir sobre asuntos de su mutua incumbencia¹⁰⁴. Existían, asimismo, comunidades organizadas en Tréveris¹⁰⁵, Roma¹⁰⁶ y, por supuesto, Cerdeña¹⁰⁷. En Oriente, el paso de Lucifer por diferentes puntos de Palestina y Egipto durante su exilio, favoreció la propagación de sus opiniones sobre el valor absoluto del Credo de Nicea como arma contra las herejías, su particular forma de relacionarse con los gobernantes inicuos y sus opiniones acerca de la reintegración de los arrianos arrepentidos en la Iglesia. Debió de encontrar cierta adhesión a su modo de concebir estas cuestiones ya que el mismo *Libellus* da noticia de la existencia de un monasterio en Eleuterópolis, comandado por la monja

¹⁰³ C. Humfress, *Orthodoxy and the Courts*, p. 255; K. Blair-Dixon, “Memory and Authority in Sixth-Century Rome: the *Liber Pontificalis* and the *Collectio Avellana*” en K. Cooper y J. Hillner (eds.), *Religion, Dynasty and Patronage in Early Christian Rome (300-900)*, Cambridge, 2007, pp. 60-61; K. Bowes, *Private Worship, Public Values, and Religious Change in Late Antiquity*, Cambridge, 2008, p. 193.

¹⁰⁴ *Lib. prec.*, 90, *Venit ad hunc* [Lucifer] *et sanctus Gregorius et admiratus est in illo tantam doctrinam scripturarum diuinarum et ipsam uitam eius uere quasi in caelis constitutam*. (“El santo Gregorio le vino también a visitar y admiró su vasto conocimiento en las Sagradas Escrituras y su propia vida que había sido, por decirlo de alguna manera, establecida en los propios cielos”) Gregorio de Elvira es presentado por Faustino y Marcelino como un verdadero confesor a diferencia de Osio de Córdoba (*Lib. Prec.*, 33-39), *cfr.* J. Fernández Ubiña, “El *Libellus Precum*”, p. 62.

¹⁰⁵ Comandada por Bonoso, encarcelado por su filiación al movimiento luciferiano (*Lib. prec.* 77).

¹⁰⁶ *Lib. prec.*, 77 nos habla de un obispo Aurelio y una pequeña comunidad luciferiana en Roma.

¹⁰⁷ *Vid.* A. Mastino, “La Sardegna cristiana in età tardo-antica”. A. Mastino, G. Sotgiu, N. Spaccapelo (eds.), *La Sardegna paleocristiana tra Eusebio e Gregorio Magno. Atti del convegno internazionale di studi, Cagliari 10-12 ottobre 1996*. Cagliari, 1999, pp. 263-307.

Hermione, donde se hacían eco de las opiniones luciferianas¹⁰⁸. En Egipto, el obispo de Oxirrinco, Heráclida¹⁰⁹, coordinaba el movimiento del mismo modo que lo hacía el obispo de Elvira en Occidente.

Esta preocupación que encontramos en el *Libellus* por indicar, con cierto detalle, la expansión de los seguidores de Lucifer de Cagliari, contrasta con el tratamiento del conjunto de la secta en Jerónimo que transmite una idea de pobreza numérica, expresada en el símil con la *mastruca*. Esta disparidad de juicios, obliga a considerar la veracidad de los mismos ya que, si bien es cierto que la extensión del supuesto cisma fue destacable, debido en parte al dilatado exilio de Lucifer y a la abundancia de sitios que frecuentó, el número de simpatizantes no pudo ser muy numeroso ya que las diferencias que enfrentaban a las facciones en litigio eran de gran sutileza. No obstante, el mero hecho de que Jerónimo dedicase uno de sus escritos a rebatir las tesis luciferianas es un fiel indicador de la importancia atribuida a este movimiento, cuya existencia suponía una ligera fisura en el bloque niceno, imposible de tolerar en los albores del concilio de Constantinopla¹¹⁰.

¹⁰⁸ *Lib. prec.*, 102 y ss.

¹⁰⁹ *Lib. prec.*, 92.

¹¹⁰ Parece ser que el *Dialogus* fue escrito en torno a los años 379-380. *Vid. PL* 23, cols 163-164.

4. 3. ACTIVIDAD POSTCONCILIAR: LA “EXTIRPACIÓN DE LA HEREJÍA”

El gobierno de Juliano propició un recrudecimiento en las disensiones entre las diferentes doctrinas cristianas que pugnaban por la exclusividad al favorecer, con el indulto, a todos aquellos elementos que habían sido reprimidos durante el mandato de Constancio II en pos de la homogeneización religiosa del Imperio. Ese revanchismo, fruto de la oposición del nuevo emperador a la figura y a la obra del anterior, genera un clima de conflicto continuo en el que los obispos nicenos pretenden cobrarse todos los sufrimientos del exilio y las proscripciones de los concilios arrianos. El retorno de los nicenos planteaba, asimismo, un conflicto de gran envergadura en lo referente a la ocupación de las sedes episcopales. La gran mayoría de ellas se hallaban ocupadas por un obispo arriano colocado en sustitución del legítimo titular, postergado de la misma debido a su adscripción al credo de Nicea. La vuelta por tanto, plantea el conflicto natural que suscita la existencia de un sola sede para dos titulares, problema ante el que se van a dar diferentes soluciones según el sujeto concreto que las lleve a cabo.

El interés en la recuperación de las cátedras correspondía a los obispos despojados. Éstos se van a hacer con un completo arsenal teórico y coercitivo encargado de coaccionar a los ocupantes arrianos y a restaurar la situación existente antes de su deposición y/o exilio. Por esto, me parece especialmente acertado el término empleado por Y. M. Duval, “extirpación” de la herejía¹¹¹, para calificar el proceso de recuperación de feudos arrianos y “renicenificación” del Occidente. Las acciones que se van a llevar a cabo, en este sentido, no se limitarán a una intensificación de la labor pastoral de los obispos retornados sino que éstos utilizarán su influencia y todos los medios de los que dispongan para eliminar cualquier vestigio del pasado constanciano tanto de sus recuperadas sedes como de otras afines. Los resultados serán, no obstante, irregulares.

La actividad de Hilario de Poitiers toma una dimensión

¹¹¹ Y. M. Duval, *L’extirpation de l’Arianisme en Italie du Nord et en Occident*. Aldershot, Variorum Collected Studies, 1998.

eminentemente práctica tras su retorno debido a que su *modus operandi* no se va a circunscribir, como hasta entonces, a la lucha dialéctica a través del medio escrito y la comparecencia en sínodos. La vuelta a casa nos revela al hombre de acción que, tras un azaroso exilio, concentra sus esfuerzos en ganar a la Galia para la causa nicena¹¹². Sus trabajos no se van a limitar al territorio galo ya que, en connivencia con Eusebio de Vercelli, extenderá su labor pronicena por el norte de Italia y por el Ilírico, donde ambos ministros tratarán de sustituir el mayor número posible de obispos arrianos por fieles nicenos. Será en el desarrollo de este empeño donde se produzca un fuerte choque de intereses en Milán, relativo al episcopado del arriano Auxencio.

Este periodo, el de máximo esplendor hilariano es, junto con la fase pre-exílica, el peor documentado de la vida del doctor pictaviense ya que son pocos los datos sobre la actividad de Hilario tras 360-361. Debido, precisamente, a la falta de testimonios contemporáneos y propios del obispo, esta fase debe ser cuidadosamente reconstruida a través de las escasas evidencias documentales que permiten elucidar la intensa actividad pastoral de Hilario.

El retorno de Hilario de Poitiers, cuyas circunstancias no son claras, parece haberse gestado en Constantinopla en la primavera de 360, poco después de la negativa del Constancio a acceder al careo propuesto por el pictaviense a su rival Saturnino de Arlés y, en cualquier caso, antes de la muerte del emperador. Pese a que ya se ha tenido oportunidad de hacer mención de algunos de los siguientes hechos de un modo fragmentario, conviene por la necesidad de tratar de esclarecer estas circunstancias, reconstruir del modo más detallado posible el retorno de Hilario de Poitiers a Occidente. La primera medida que tomó fue condenar la doctrina y las medidas del sínodo de Rímini (359), confirmadas por Constancio II en Constantinopla un año después, y que consistían en prohibir el discurso niceno e, incluso, el uso mismo de la palabra *οὐσία* alegando que se trataba de un término ajeno a las Escrituras. En lo sucesivo, la doctrina oficial afirmaría que le Hijo es

¹¹² Sulp. Sev. *Chr.*, 2, 45, 5; Ruf. *Hist. Eccl.*, 1, 30.

similar (ὁμότος) al Padre, enunciación que fue fruto de la presión del sínodo hacia los obispos congregados para que rechazasen la doctrina aprobada en Nicea, un concilio, es menester recordarlo, ecuménico¹¹³.

Al mismo tiempo que el concilio de Rímini se estaba desarrollando, Hilario asistía al de Seleucia en septiembre de 359, convocado para mayor comodidad de los obispos orientales y al que pudo asistir libremente debido a que no existía ninguna disposición que impidiese su presencia. Las conclusiones que sacó de este concilio se expresan en su doctrina posterior, en la que diferentes expertos han encontrado una poderosa influencia de Basilio de Ancira¹¹⁴, que podría explicar las confusas tesis propuestas en ocasiones por el obispo. Tras el concilio, Hilario se dirigió a Constantinopla con los homeusianos y fue allí donde tuvo noticias de la presencia de Saturnino de Arlés. Creyendo llegado el momento de aclarar sus diferencias, el obispo de Poitiers dirige una carta a Constancio¹¹⁵ en la que, mostrando una profunda ingenuidad, solicita que se solucione el malentendido que lo ha llevado al exilio pues lejos de saber que los obispos arrianos traducían en hechos las órdenes del emperador, Hilario pensaba que el emperador era una víctima más debido a que los obispos “no lo aconsejaban en materia de recta doctrina sino en el error, debido a su audacia y oportunismo”¹¹⁶. Esta desconexión de Hilario con los conflictos de su época preocupa en tanto parece mostrar un desconocimiento absoluto de la problemática de los atanasianos¹¹⁷. El caso es que, tras la negativa de Constancio a las peticiones de Hilario, éste retorna a su sede donde comienza la verdadera contraofensiva contra el arrianismo. El porqué del retorno y su nula

¹¹³ Ruf. *Hist. Eccl.*, 1, 21; Soc. *Hist. Eccl.*, 2, 37; Soz. *Hist. Eccl.*, 4, 17-19.

¹¹⁴ Vid. Hil. *In Const.*, 14. D. H. Williams, “The Anti-Arian Campaigns of Hilary of Poitiers and the Liber contra Auxentium”, *ChH* 61, 1992, p. 9; M. Weedman, “Martyrdom and Docetism in Hilary of Poitiers’ *De Trinitate*”, p. 22; *Idem*, “Hilary and the Homoiousians: Using New Categories to Map the Trinitarian Controversy”, *ChHist*, 76, pp. 491ss; *Idem*, *The Trinitarian Theology of Hilary of Poitiers*, pp. 92ss.

¹¹⁵ Hil. *Liber II ad Const.*, CSEL 65, pp. 197-205.

¹¹⁶ *Idem*, 2, 4, p. 199.

¹¹⁷ A. Rocher, en *Contra Constance*, *SCh* 334, París, 1987, p. 23, n. 1, pone el acento sobre la extraña falta de referencias al grupo de Atanasio de Alejandría y a las desventuras de éstos.

similitud con los de sus colegas represaliados en Milán es, aun hoy, un misterio que trataré de dilucidar a través de los pocos testimonios existentes.

Sulpicio Severo propone dos respuestas diferentes a la pregunta. Por una parte indica que Hilario fue enviado a la Galia por ser *discordiae seminarium et perturbator Orientis*¹¹⁸. Sin embargo, su relato hagiográfico sobre Martín de Tours, el segundo testimonio de Sulpicio, se halla lleno de contradicciones acerca del itinerario y la fecha de regreso.

Y no mucho tiempo tras haber descubierto que, a través de la penitencia por parte del monarca, se había concedido el permiso para volver al santo Hilario, se esforzó por verlo en Roma, y, con ésto en mente, partió hacia aquella ciudad¹¹⁹.

Resulta un poco difícil admitir que la vuelta del obispo obedezca a un acto de contricción por parte de Constancio II, pues nada parece motivar la asunción de una penitencia por su parte. Por otro lado, la singularidad de esta afirmación de la que no encontramos eco alguno en el resto de escritos concernientes a la vuelta de Hilario y la propia contradicción con el otro texto de Sulpicio Severo en el que se trata el problema, obliga a no tenerlo en consideración como fuente fiable de información sobre el retorno del obispo.

El primer testimonio nos muestra, en cambio, a Hilario en su faceta de agitador y provocador. Esta actitud, aparejada al hecho de su regreso, resulta igualmente sospechosa, debido a que si, en verdad el obispo se hubiera mostrado así, no parece lógico obsequiarle con el fin de su exilio. Sulpicio Severo se muestra más hagiógrafo que historiador en sus relatos y, por esto, es preciso considerar sus opiniones desde este punto de

¹¹⁸ Sulp. Sev. *Chr.*, 2, 45, 4, *postremo quasi discordiae seminarium et perturbator Orientis redire ad Gallias iubetur, absque exilii indulgentia*. (“Finalmente, a Hilario se le ordenó regresar a la Galia por ser sembrador de discordias y perturbador de Oriente, aunque su pena de exilio no se canceló”).

¹¹⁹ Sulp. Sev. *Vita Mart.*, 6, 7, *Nec multo post cum sancto hilario comperisset regis paenitentia potestatem indultam fuisse redeundi Romae ei temptavit occurrere profectus que ad urbem est*.

vista¹²⁰. Daniel Williams propone dos explicaciones: una, la existencia de un cambio repentino en la política de la Galia y otra, la diferencia radical entre la imagen que Hilario tiene del emperador y los intentos de éste por unificar religiosamente su Imperio¹²¹. En relación con estas cuestiones, se ha realizado la idea de una posible relación del obispo pictaviense con Juliano en lo referente a su retorno.

Juliano fue proclamado augusto por *acclamatio* en París en el invierno de 360 cuando Constancio manifestó su deseo de enviar a su primo con sus tropas a Persia¹²². Parece probable que Hilario recibiese la noticia del alzamiento en Constantinopla, de donde partió inmediatamente hacia su tierra. Resulta sospechosa, tal y como ha notado Williams, la aparente relación causa-efecto entre el golpe de Juliano y el cambio de fortuna de Hilario, reflejado proféticamente en el *Ad Constantium*, donde las referencias al César habían sido siempre positivas. El mismo autor ha indicado que Juliano pudo apoyar a los obispos

¹²⁰ Cfr. Y. M. Duval, “Vrais et faux problèmes concernant le retour d’exil d’Hilaire de Poitiers et son action en Italie en 360-363”, en *L’extirpation de l’Arianisme en Italie du Nord et en Occident*. Aldershot, Variorum, 1998, pp. 261ss. y D. H. Williams, “The Anti-Arian”, p. 10.

¹²¹ D. H. Williams, “The Anti-Arian”, p. 11.

¹²² Soc. Hist. Eccl., 3, 1 ; Soz. Hist. Eccl., 5, 1; Zon. Epit., 13, 10, 11-16; Greg. Naz. Or., 4, 46ss. Los dos últimos sugieren que esta *acclamatio* no fue espontánea y que Juliano forzó al ejército a cometer este acto de rebelión contra el legítimo Constancio II. Como es natural, Juliano y sus simpatizantes transmiten un relato del todo diverso donde se presenta al protagonista llevado por la fuerza de las cosas y aceptando un destino que no ha buscado, vid. Iul. Ep ad Ath., 248d; Zos. Hist. Nov., 3, 9, 2-3 ; Amm. Marc. Hist., 20, 4, 14-18 y Lib. Or., 18, 98ss. Sobre este último aspecto, vid. J. Béranger, “Le refus du pouvoir. Recherches sur l’aspect idéologique du principat” *MH* 5, 1948, pp. 178-189 y U. Huttner, *Recusatio Imperii. Ein politisches Ritual zwischen Ethik und Taktik*, Zurich, 2003, pp. 248-294. Sobre la guerra con Persia, N. H. Baynes, “Constantine successors to Jovian and the Struggle with Persia”, en *Cambridge Medieval History*, vol. 1, 1911, pp. 70-107; R. C. Blockley, “Constantius II and Persia”, en C. Deroux (ed.), *Studies in Latin Literature and Roman History*, vol 2, Bruselas, 1989, pp. 465-490; M. H. Dodgeon y S. N. C. Lieu, *The Roman Eastern Frontier and the Persian Wars (AD 226-363). A Documentary History*, Londres-Nueva York, 1991, pp. 231-237; H. Farrokh, *Shadows in the Desert. Ancient Persia at War*, Oxford, 2007, pp. 205-207.

exiliados y a la teología nicena con objeto de afianzar su posición frente a Constancio¹²³.

A. Rocher propone su propia solución al enigma. Saturnino de Arlés, responsable directo de la condena y del exilio de Hilario sería el autor de la restauración del obispo rival en un intento por neutralizar a un molesto rival¹²⁴ que, en los años que había durado su exilio, había conseguido hacerse con una buena reputación entre sus colegas orientales. Siguiendo a Rocher, Hilario de Poitiers resultaría menos peligroso en su sede gala, lejos del emperador y de los principales centros de debate y especulación teológica.

Hilario de Poitiers, en asociación con Eusebio de Vercelli, llevará a cabo una intensa campaña antiarriana que se desarrollará no sólo por la Galia sino también por el norte de Italia y, quizá, por el área Ilírica¹²⁵. La doctrina promovida por el concilio de Rímini de 359 había provocado una fuerte reacción entre el bando proniceno que acusó doblemente el golpe cuando el propio Constancio II confirmó lo promulgado allí en el concilio de Constantinopla de 360 en el que prohibió, además, el uso de toda la retórica de la sustancia habitual incidiendo en la importancia de afirmar que el Hijo es tan sólo similar al Padre¹²⁶.

A su regreso del exilio, Hilario desarrolla una enérgica labor contra los drásticos cambios que la acción de Constancio II en materia religiosa había impreso sobre el panorama episcopal occidental. Lo primero que hace es deplorar el lamentable estado de la Iglesia¹²⁷, a la que encuentra

¹²³ Cfr. Soc. Hist. eccl., 3, 1, εἰς ἡπίστατο Κωνσταντίον ὑπὸ ὅλων τῶν λαῶν τῶν τὸ ‘ὁμοούσιον’ φρονούντων μισούμενον, ἐφ’ οἷς τε τῶν ἐκκλησιῶν ἡλαύνοντο, καὶ ὅτι τοὺς αὐτοῖς καθήκοντας ἐπισκόπους δημεύσας ἐξώρισεν. (“Sabía que Constancio se había hecho odioso para los defensores del homooúsios por haberlos echado de las iglesias y haber proscrito a sus obispos”).

¹²⁴ A. Rocher, *Contre Constance*, pp. 28-29.

¹²⁵ Así se deduce del testimonio doctrinal ofrecido por la *Altercatio Heracliani laici cum Germinio*, en *PL Supplementum* 1, pp. 345-350; cfr. M. Simonetti, “Osservazioni sull’ *Altercatio Heracliani cum Germinio*” *VChr* 21, 1967, pp. 52-55.

¹²⁶ D. H. Williams, “The Anti-Arian”, p. 8. Sobre el impacto de la doctrina ariminiense, vid. Ruf. Hist. Eccl., 1, 21; Soc. Hist. Eccl., 2, 37; Soz. Hist. eccl., 4, 17-19.

¹²⁷ Hil. C. Aux., 3. *Ac primum miserari licet nostrae aetatis laborem, et praesentium temporum stultas opiniones congemiscere, quibus patrocinari Deo humana creduntur, et*

envilecida por la sustracción premeditada de su bien más precioso, la libertad, debido a la actitud negativa de sus ministros que han preferido claudicar de sus creencias antes de sufrir el exilio¹²⁸. El ápice de la actividad hilariana se encuentra, sin embargo, en el asunto de Milán que le llevó a un duro y, finalmente, estéril litigio con el arriano Auxencio. Según los testimonios existentes, Hilario llevó a cabo una intensa actividad pastoral por todo el occidente conducente a eliminar tanto a los agentes de la herejía como la extraña paradoja en la que se había visto envuelta la Iglesia en los últimos decenios. Así, no duda en expresar su disgusto otorgando, de alguna manera, una panorámica de su plan de acción en este profundo texto:

La Iglesia atemoriza a través de exilios y encarcelamientos y obliga a creer en ella, en ella a la que los exilios y encarcelamientos han hecho creíble. Se apoya en el prestigio de los que comulgan en ella, ella que ha sido consagrada por aquellos quienes la perseguían con el terror. Destierra a obispos, ella que debe su extensión a obispos desterrados. Se glorifica de ser amada por el mundo, ella que no ha podido ser de Cristo más que siendo odiada por el mundo. Y esta confrontación con la Iglesia que heredamos antaño y que hoy en día es tan fraudulenta, es el grito de la actualidad que todos tenemos ante los ojos y en los oídos¹²⁹.

La coincidencia temporal entre el alzamiento de Juliano y la vuelta de Hilario obliga a pensar en la posible existencia de una amnistía del nuevo augusto sobre aquellos elementos refractarios al régimen de

ad tuendam Christi Ecclesiam ambitione saeculari laboratur. (“Para empezar, es necesario lamentarse por nuestra época y dolerse por las estúpidas opiniones de la época actual, según las cuales se cree que las cosas humanas pueden servir de sostén a Dios y que éste se esfuerza por proteger la Iglesia de Cristo a través de los favores del mundo”).

¹²⁸ Hil. *Tract. Psalm.*, 1, 10, vid. J. Doignon, “Un cri d’alarme d’Hilaire de Poitiers”, p. 287-288.

¹²⁹ Hil. *C. Aux.*, 4: *Terret exiliis et carceribus ecclesia credique sibi cogit, quae exiliis et carceribus est credita. Pendet ad dignationem communicantium, quae persequentium est consecrata terrore. Fugatis sacerdotes, quae fugatis est sacerdotibus propagata. Diligi se gloriatur a mundo, quae Christi esse non potuit nisi eam mundus odisset. Ac de comparatione traditae nobis olim ecclesiae, nunc quam deperditae! res ipsa, quae in oculis omnium est atque ore, clamavit!*. J. Doignon estudia rigurosamente este pasaje en su artículo “Un cri d’alarme d’Hilaire de Poitiers”, pp. 281-290 al que me remitiré próximamente.

Constancio con el único fin de atraérselos. La disposición favorable del pictaviense hacia Juliano, antes de su apostasía, podría explicarse a la luz de su animadversión hacia Constancio y de la constatación de su herejía efectuada recientemente en Constantinopla. Este planteamiento se correspondería con el contenido de la furibunda invectiva *In Constantium* en la que el obispo galo acerca posturas con su colega sardo Lucifer de Cagliari al abogar por la oposición radical al poder y al valorar el martirio como “testimonio” de esta oposición.

Según el editor francés de la obra, Hilario de Poitiers persigue dos objetivos concretos en su denuncia. El primero, manifestar que el emperador cristiano tiene la obligación de defender la ortodoxia y el segundo, disipar la falsa creencia de que la fórmula de Rímini era doctrinalmente inofensiva y compatible en todo punto con la ortodoxia¹³⁰. El cambio de estilo y contenido de esta invectiva respecto de la carta anterior es asombroso ya que se indica explícitamente que no se debe obedecer al emperador debido a su adscripción a la doctrina arriana, variable que hace de él un tirano y, por tanto, una enajenador y pervertidor del poder emanado de Dios.

Sin embargo Williams, al contrario que Rocher quien indica que la obra se tuvo que escribir tras la muerte de Constancio como elemento de oprobio y *damnatio* del tirano y para ensalzar, gracias al contraste, al libertador Juliano¹³¹, manifiesta que el deseo explícito de martirio formulado por el obispo a lo largo de la obra situaría la fecha de publicación en el otoño-invierno de 361-362. Me adhiero en este sentido a la opinión de Williams ya que el estilo de la obra, directo y agriamente luciferiano, debe necesariamente indicar su publicación o distribución en vida del objeto de escarnio. El mismo estudioso añade que la ausencia de referencias a los concilios galos, posteriores al deceso de Constancio, reforzaría la idea de la redacción inmediatamente posterior al concilio de Constantinopla¹³².

¹³⁰ A. Rocher, *Contre Constance*, p. 76.

¹³¹ *Idem*, pp. 51ss. *Vid.* también pp. 29 y ss.

¹³² D. H. Williams, “A Reassessment”, p. 208, n. 29.

Hilario no se considera vinculado a un emperador hereje y, por tanto, no tiene por qué acatar sus órdenes ni continuar padeciendo el exilio. Concluye afirmando que no existen razones para permanecer sometidos al poder imperial y parece ofrecer con ello una justificación de la desobediencia civil ya que la defensa de la *uera fides* toma en Hilario un lugar preferente frente a la adhesión a un régimen injusto¹³³. No obstante, estas observaciones de Hilario nada tienen que ver con un supuesto apoyo del obispo a las acciones o al gobierno de Juliano¹³⁴.

La actividad de Hilario a su retorno a la Galia se vuelve muy difusa. Según Sulpicio Severo, el credo de Rímini fue condenado en diferentes sínodos galos reunidos a tales efectos¹³⁵. La influencia de Hilario es evidente en el sínodo de París reunido en el verano de 360 para solucionar el estado confesional de la Galia¹³⁶. Gracias a él se conservan con detalle los documentos emanados de sus acciones antiarrianas en su obra *Adversus Valentem & Ursacium*, iniciada durante el proceso que dio como resultado su exilio a Frigia y que recoge, como no podía ser de otra forma, la carta conciliar del sínodo de París¹³⁷ donde se recoge la excomunión de Saturnino de Arlés:

Que sepa Tu Caridad que Saturnino, quien se opuso impiamente a los decretos de purga, ha sido excomulgado por todos los obispos de la Galia a través de dos cartas emitidas por nuestros hermanos¹³⁸.

Paulatinamente, se pasará de condenar a los sujetos particulares para proceder a excomulgar las doctrinas emanadas del sínodo de Rímini:

¹³³ D. H. Williams, "The Anti-Arian", pp. 13-14.

¹³⁴ H. C. Brennecke, *Hilarius von Poitiers*, p. 362.

¹³⁵ Sulp. Sev. *Chr.*, II, 45, 5, con el fin de restaurar la fe original de la Iglesia, *In statum pristinum ecclesiarum fidem reformat*.

¹³⁶ Hil. *Coll. ant. Par.* A 1, 4, *fidelis dominici nomini praedicator frater noster Hilarius*.

¹³⁷ Hil. *Coll. ant. Par.* A 1, en A. Feder, pp. 43-46.

¹³⁸ Hil. *Coll. Ant. Par.* A 1, 4, 4, *a quo iam Saturninum, qui statutis salubribus impiissime contradixit, secundum fratrum nostrorum geminas iam litteras excommunicatum ab omnibus Galliicanis episcopis caritas vestra cognoscat*.

De las cartas que enviaste a Hilario, nuestro amado colega y hermano, aprendimos que el diabólico celo y la ingeniosa conspiración de los herejes contra la Iglesia del Señor que tan bien conocemos, ha dividido Oriente y Occidente por opiniones diversas entre ellos¹³⁹.

El sínodo de 360/1 apoyó la fe de Nicea y condenó las doctrinas ariminienses homeístas dando de lado a sus principales líderes y rechazando estar en comunión con ellos, acción que, por otra parte, no distaba en esencia de la emprendida por Lucifer de Cagliari poco tiempo después con un resultado muy diferente. Se llevó a cabo, además, una purga de las sedes que, por herejía, o por ignorancia, habían sido ocupadas por obispos herejes durante el dominio occidental de Constancio II¹⁴⁰.

Los esfuerzos de Hilario de Poitiers en este sentido no se circunscribieron únicamente a la Galia. Rufino cuenta, en su *Historia Ecclesiastica*, como Hilario siguió restituyendo a los obispos legítimos en sus sedes también en el norte de Italia¹⁴¹. Si bien no hay datos sobre la entrada de Hilario en el territorio italiano, la mayoría de sus estudiosos coinciden en afirmar que tuvo que ser inmediatamente después del sínodo de París¹⁴². Los avances de Juliano y la muerte de Constancio determinan el salto a Italia y el ajuste de cuentas de Milán que no empezará hasta 362-3. Auxencio de Milán fue colocado en su sede tras los violentos hechos del concilio de 355, celebrado en dicha ciudad. Despojado Dionisio de su cátedra, Auxencio la ocupará debido a su adscripción a la

¹³⁹ Hil, *Coll. ant. Par.* A 1, 1, 2, *Ex litteras enim vestris, quas dilecto fratri et consacerdoti nostro Hilario credidistis, fraudem diaboli et conspirantia adversus ecclesiam domini haereticorum ingenia cognovimus, ut divisi in partibus Orientis atque Occidentis diversis invicem opinionibus falleremur.*

¹⁴⁰ Sulp. Sev. *Chr.*, 2, 45, 7; Hil. *C. Aux.*, 1-4 y sobre todo, *Coll. ant. Par.* A 1, 4, (*Blasphemias quoque omnes, quas litteris uestris subiecistis, damnatus maximeque eorum sacerdotes apostatas respuentes, qui in loca fratrum indignissime exultantium quorundam aut ignoratione aut impietate sunt substituti*).

¹⁴¹ Ruf. *Hist. Eccl.*, 1, 32 y Soc. *Hist. Eccl.*, 3, 10.

¹⁴² P. Galtier, *Saint Hilaire de Poitiers*, p. 163; Y. M. Duval, "Vrais et faux problèmes", p. 267; C. F. A. Borchardt, *Hilary of Poitiers*, p. 179 si bien D. H. Williams, "The Anti-Arian", p. 15 se muestra más cauto e insiste en determinar los hechos a la luz de la insurrección de Juliano.

doctrina arriana y al beneplácito del emperador y de sus más íntimos consejeros. El largo episcopado de Auxencio no terminará ahora pues no será hasta la llegada del carismático Ambrosio que se produzca el relevo. Este hecho hará que el arrianismo prenda sólidamente en la zona, cuya importancia política y administrativa se estaba haciendo cada vez mayor. Eusebio de Vercelli e Hilario de Poitiers intentarán sin éxito cambiar el signo doctrinal de Milán.

Eusebio de Vercelli comenzaría su relación y colaboración con Hilario de Poitiers a su vuelta de la Tebaida, donde permaneció confinado junto con su compatriota Lucifer de Cagliari. Lejos de compartir las tesis del efervescente sardo, Eusebio colaboró estrechamente con Atanasio de Alejandría en todo lo relativo al Concilio de Alejandría celebrado tras la muerte de Constancio. Parece ser que fue Eusebio el encargado de validar las resoluciones del concilio en Occidente, encomienda que acredita la gran importancia de este obispo en el proyecto homogeneizador de Atanasio. El cisma posterior surgido en Antioquía vino a complicar las, hasta entonces, monolíticas relaciones del bloque niceno y no resulta descabellado pensar que si Lucifer de Cagliari no se hubiera radicalizado, hubiera sido él el comisionado de Atanasio en Occidente.

El principal cometido de Eusebio consistía en reconciliar a los obispos que fueron coaccionados para abandonar la ortodoxia y reintegrarlos en sus legítimas sedes¹⁴³. Sería en el desempeño de esta importante misión donde conoció a Hilario, de cuya relación indica Rufino:

Así, estos dos hombres, cuales luces brillantes del mundo, esparcieron su esplendor por el Ilírico¹⁴⁴, Italia y las Galias con el resultado de que en todo

¹⁴³ Esta disposición había sido acordada en el concilio de Alejandría y formulada por Atanasio en su *ep. ad Ruf.*, PG 26, 1180 B-C.

¹⁴⁴ El único testimonio que he podido recabar sobre la supuesta actividad en el Ilírico se resume en un comentario negativo referido, al parecer, a Eusebio de Vercelli contenido en la *Altercatio Heracliani cum Germinio*, PL Supplementum 1, 346, (*Ipse erat, qui contra haereticos tenebrosi Photini contendebat. Quomodo nunc ipse haereticus factus est [...] ego fidem meam exposui Eusebio et manifestavi et placuit ei*). Habla Germinio de Sirmio, arriano compañero de Valente y Ursacio, e indica que expuso su fe a Eusebio y que éste no se manifestó en contra. Por razones de cronología se cree que se trata del vercelense

lo que permanecía oculto en las esquinas y en las madrigueras de los herejes se disiparon las tinieblas¹⁴⁵.

La actividad de los obispos nicenos se vio extraordinariamente favorecida por la sucesión de gobernantes que se dio tras Constancio. Juliano, después de apostatar, permaneció hostil a todos pero, tras él, vinieron Joviano y Valentiniano, ambos pronicenos, quienes favorecieron la misión de los obispos retornados. Hilario creía firmemente que el nuevo horizonte proniceno favorecería su empresa milanesa. Estaba muy equivocado.

Auxencio de Milán era originario de la Capadocia¹⁴⁶. Se alzó con el control de Milán y del norte de Italia gracias, como ya he dicho, al polémico concilio de 355 y a las decisiones de Constancio en detrimento del obispo despojado, Dionisio. Es interesante detenerse en lo relativo a cuál era la jurisdicción episcopal de la sede milanesa. Comprendía todo el espacio de lo que era la diócesis civil de la Italia *Annonaria*, es decir: Emilia, Liguria, Venecia, las dos Retias, los Alpes, Piceno y Flaminia¹⁴⁷. Era Milán, por tanto, una sede de gran importancia y tradición pues la tradición afirmaba que fue Bernabé quien consagró al primer obispo de la sede. El episcopado de Auxencio fue largo y tranquilo ya que no hay noticias de conflictos hasta la época de Valentiniano, que es cuando se da

pero resulta muy difícil concebir a Eusebio dando luz verde a la doctrina de Germinio, con lo que debo manifestar mi más franco escepticismo hacia la identificación de este Eusebio con el de Vercelli. Para otra identificación perniciosa de Eusebio de Vercelli, véase el comentario del Ambrosiaster, *Quaest. Nov. Et Vet. Test.*, 125. Sobre Germinio de Sirmio, D. H. Williams, "Another Exception to Later Fourth-Century 'Arian' Typologies: The Case of Germinium of Sirmium", *JEChS* 4, 1996, pp. 341-346.

¹⁴⁵ Ruf. *Hist. Eccl.*, 1, 32: *Ita duo viri, velut magnifica quaedam mundi lumina Illyricum, Italiam, Galliasque suo splendore radiarunt, ut omnes etiam de abditis angulis et abstrusis haereticorum tenebrae fugarentur.*

¹⁴⁶ Athan. *Hist. ar.*, 75: Αὐξέντιον μὲν τινα φιλοπράγμονα μᾶλλον ἢ ἀπὸ Καππαδοκίας εἰς Μεδιόλανον μετεστείλατο. Muchas de las principales figuras del arrianismo provenían de esta región. En palabras de Simonetti, *La crisi*, p. 555, es necesario suponer que o bien existía una vigorosa implantación del arrianismo en la zona o personajes influyentes de la zona ayudaban a otros a promocionarse.

¹⁴⁷ La referencia es de época ambrosiana, *vid.* F. H. Dudden, *The Life and Times of St. Ambrose*, Oxford, 1935, p. 64 del vol. 1 y R. Lizzi, *Vescovi e strutture ecclesiastiche nella città tardoantica. L'Italia Annonaria nel IV-V secolo d. C.*, Como, 1989, pp. 5-17.

el primer episodio violento, fruto de la oposición de Hilario y Eusebio al obispo. La disidencia católica milanesa se congregó en torno al que sería más tarde obispo de Brescia, Filastrio pero no será hasta la actuación de Hilario cuando se muestre, verdaderamente, una oposición estructurada.

El conflicto de Hilario con Auxencio es lo último que se conoce de la vida del pictaviense y existe, realmente, muy poca información al respecto. Quizá la naturaleza de fracaso de este conflicto haya provocado, en lo que al obispo de Poitiers se refiere, que una oscura cortina caiga sobre este particular. El único testimonio del enfrentamiento entre ambos obispos es el que ofrece el propio Hilario en su obra *Contra Auxentium*, llamado así por el propio Jerónimo¹⁴⁸. Este texto, valioso por lo que se acaba de exponer, está dirigido a todos los obispos de habla latina afectos a la fe nicena, tiene una estructura claramente circular y fue escrito tras el fracaso de Hilario en el pulso mantenido con Auxencio, acción que encaja con la labor asumida por el pictaviense y el obispo de Vercelli de restaurar a los obispos legítimos en sus sedes. El estilo y el lenguaje son muy similares a los empleados en *In Constantium* aunque encontramos una mayor insistencia en los tópicos del martirio y el sufrimiento del verdadero cristiano. El “anticristo” no sería aquí el emperador, sino el obispo arriano de Milán¹⁴⁹.

¹⁴⁸ Hier. *Vir. Ill.*, 100: *elegans libellus contra Auxentium*.

¹⁴⁹ Se ha visto repetidamente la insistencia sobre la imagen del Anticristo en el conflicto niceno-arriano. Aquí lo encontraremos ampliamente desarrollado en *C. Aux.*, 5, [...] *ac necesse est in ipsam nos aetatem antichristi incidisse, cuius, secundum Apostolum, ministris in lucis se angelum transformantibus, ab omnium fere sensu et conscientia is qui est Christus aboletur. Ut enim erroris affirmatio certa sit, incerta, ueri opinio antefertur: sitque antichristo iam peruium, Christum eum esse se fallere, de quo nunc usque dissensum sit.* (“[...] estaba escrito que a nosotros nos iba a tocar vivir en la era del Anticristo, cuyos servidores, disfrazados de ángeles de luz, según las palabras del Apóstol (2 Co 11, 14) eliminan a Cristo de la conciencia y de la mente de casi todos. De este modo, al proclamar el error como realidad, hacen de la verdad una opinión parcial y para abrir camino al Anticristo, rechazan que sea Cristo sea aquello sobre lo cual se ha estado debatiendo hasta ahora”), donde se encuentran evidentes ecos de Cipriano de Cartago y su *Vnit. Eccl.*, 3, [...] *haeresis inuenit et schismata quibus subuerteret fidem, ueritatem corrumperet, scinderet unitatem. Quos detinere non potest in uiae ueteris caecitate, circumscribit et decipit; noui itineris errore rapit de ipsa ecclesia homines et, dum sibi adpropinquasse iam lumini adque euasisse saeculi noctem uidentur, alias nescientibus tenebras rursus infundit*

La apertura de hostilidades entre ambos obispos se dio cuando Hilario oyó que el obispo de Milán confesaba a Cristo como Dios verdadero y “única divinidad y sustancia con el Padre”¹⁵⁰, por lo que no tuvo más remedio que abalanzarse contra él acusándolo de blasfemia y de enemistad con Cristo aprovechando que el titular del poder imperial se inclinaba hacia la ortodoxia nicena. Valentiniano mostró su disgusto por la iniciativa de Hilario y ordenó rápidamente una reunión en un lugar público para sopesar el alcance del problema. Hilario nos transmite la organización del tribunal de esta manera:

Cuando por un edicto solemne, el venerable príncipe, trastornando a la Iglesia de Milán, que confiesa que Cristo es Dios verdadero de la única divinidad y sustancia del Padre, reclamó una profesión pública de unidad y de voluntad, a través de una intervención brusca sugerí que Auxencio era blasfemo y que era absolutamente necesario considerarlo como enemigo de Cristo, y añadí que tenía una fe diferente de la del príncipe y de todos los demás. Impactado por éstas observaciones, el príncipe prescribió una entrevista con un cuestor y un magistrado, sentando, al tiempo, conmigo a diez obispos¹⁵¹.

ut, cum euangelio christi et cum obseruatione eius et lege non stantes, christianos se uocent, et ambulantes in tenebris habere se lumen existiment: blandiente aduersario adque fallente qui, secundum apostoli uocem, transfigurat se uelut angelum lucis, et ministros subornat suos uelut ministros iustitiae [...] (“(El Anticristo) inventó la herejía y los cismas, para tergiversar la fe, corromper la verdad y romper la unidad. Así a los que no puede mantener en la oscuridad de la antigua senda, los envuelve y los engaña de otro modo. Y mediante el error de una nueva senda arrebató a los hombres de la misma Iglesia y, cuando ya parecía que se habían acercado a la luz y se habían liberado de las tinieblas del mundo, sin que ellos se den cuenta, les infunde de nuevo otras tinieblas; de modo que, sin mantenerse en el evangelio de Cristo ni en la observancia de su ley, se llaman cristianos y caminando en las tinieblas creen poseer la luz. Y todo esto lo realiza aquel enemigo, seductor y embustero, que según las palabras del Apóstol (2 Co 11, 14) se transforma en ángel de luz y disfraza a sus ministros como ministros de la justicia [...]).

¹⁵⁰ Hil. C. Aux., 7, *unius cum Patre diuinitatis et substantiae*. Una afirmación perfectamente ortodoxa que choca oír de boca de un arriano. La falta de sinceridad de Auxencio, de sensibilidad arriana, obedece a un intento por no llamar la atención del nuevo emperador, de fe nicena. Hilario, comprendiendo los intereses de Auxencio y creyendo obtener un respaldo del poder, se lanza a la empresa de derrocar al obispo sin medir suficientemente las consecuencias que ello podría reportarle. *Vid.* L. Longobardo, *Ilario di Poitiers, Contro Aussenzo*, Roma, 2003, p. 25.

¹⁵¹ Hil. C. Aux., 7, *Cum edicto graui sanctus rex perturbari ecclesiam Mediolanensium, quae Deum verum Christum et unius cum Patre diuinitatis et substantiae*

Auxencio declaró creer en el Hijo como una divinidad en unión de sustancia con el Padre pero, al parecer, se desdijo al punto, no sin antes haber desacreditado gravemente a Hilario, sacando a relucir el dramático episodio de Béziers y afirmando que no era oportuno escuchar a un obispo que había sido hecho condenar por Saturnino de Arlés¹⁵². La única evidencia doctrinal que se conserva de Auxencio es una supuesta profesión de fe recogida por Hilario en esta obra bajo el título genérico de *Exemplum Blasphemiae Auxentii* y que no es otra cosa que la ya clásica profesión de fe homeísta. El obispo de Poitiers ve, en efecto, profundas trazas de subordinacionismo al examinar la sutileza auxenciana que indicaba que el Hijo es *uerum filium ex uero Patre*, lo que indica que la única Persona divina es el Padre. El exilio enseñó a Hilario a desentrañar el significado último de los subterfugios homeístas como aquél, muy pertinente aquí, que indicaba que Cristo no es igual a Dios sino al Padre, lo que hace que asocie a Auxencio a esta fe de modo instintivo. Para los homeístas, el Hijo es producto de la voluntad del Padre, ha sido creado por Él *ex nihilo*, lo que imposibilita que ambos sean de la misma sustancia.

Pese a sus notables esfuerzos, Hilario no consiguió que los reunidos para tratar el tema se pronunciaran contra Auxencio, aspecto éste que le llevó a dar un paso en falso pues trató de incitar al populacho contra el obispo. Esto fue visto con muy malos ojos por los representantes del poder que vieron en la acusación un elemento disruptivo y agitador

confitetur, sub unitatis specie et voluntate iussisset; etiam importuna interpellatione suggesti Auxentium blasphemum esse et omnino hostem Christi habendum, idque adieci eum aliter credere quam rex ipse aut alii omnes haberent. Quibus rex permotus, audiri nos a quaestore et magistro praecepit, considentibus una nobiscum episcopis fere decem.

¹⁵² Hil. C. Aux., 7, *Primumque, ut in foro solet, de persona calumniatus est, damnatum quondam me a Saturnino audiri ut episcopum non oportere [...]* (“Al principio, como es habitual en un tribunal, lanzó falsas acusaciones contra mí, alegando que no era pertinente escucharme como obispo puesto que, tiempo ha, fui condenado por Saturnino [...]”), maniobra artera conducente a deslegitimar las pesquisas hilarianas. Pese a que autores como H. C. Brennecke, *Hilarius von Poitiers*, p. 316; R. Klein, *Constantius II*, p. 125 y T. D. Barnes, “Hilary of Poitiers on his Exile”, *VChr.* 46, 1992, p. 138, n. 9, opinen que Hilario fue depuesto de su sede, no existen testimonios concluyentes que avalen esta tesis. Por otra parte, el propio Hilario manifiesta en otro contexto que en ningún momento se decretó su deposición, *Syn.*, 2 y 91.

cuyo fin era violentar a la población y turbar la entonces delicada paz de la Iglesia. Por esto, se falló a favor de Auxencio y se conminó a Hilario a salir inmediatamente de Milán acusado de promover disturbios. Atendiendo a los motivos que generaron esta agria disputa, cabe pensar que la quema del último cartucho (el de la agitación de las masas) fuese una consecuencia de la misma. Auxencio había acusado de herejía al obispo de Poitiers antes de la reunión de la comisión destinada a dar audiencia a las partes implicadas que, en opinión de Hilario, fue utilizada para recrear un segundo Béziers¹⁵³.

El silencio de Hilario tras la fallida campaña milanesa no significa que el obispo cesase en su empeño antiarriano. Su expulsión de Milán no conllevó la expulsión de la zona donde su trabajo siguió su curso. No obstante, los mayores éxitos de Hilario se localizan en las zonas que se hallaron bajo la jurisdicción directa de Juliano, de ahí que el lugar más “descontaminado” fuese, sin duda, su Galia. La muerte de Constancio supuso un empuje para el partido niceno que aprovechó la tesitura para reorganizarse y tratar de cobrarse venganza, actitud ésta que será rápidamente reprimida en los reinados de Joviano y Valentiniano en los que se deja bien claro que la cuestión primordial es la paz social y que, por tanto, cualquier conflicto violento entre nicenos y arrianos no va a ser tolerado ni patrocinado desde el poder. De hecho, la refutación de las acciones de Constancio en materia eclesiástica nunca se produjo.

Es bajo esta luz como hay que contemplar la derrota milanesa de Hilario. El fuerte apoyo manifestado por Juliano al obispo no era más que un modo de oposición a Constancio y a sus disposiciones, expresada radicalmente y en todos los ámbitos desde su *acclamatio*. Tras este episodio de reacción anticonstanciana, ambos bandos tendrán que conformarse con el inmovilismo y la concordia programática establecida

¹⁵³ Hil. C. Aux., 12: *Congregat nunc ille quas volet in me synodis, et haereticum me, ut saepe iam fecit, publico titulo proscribat, et quantam volet iram in me potentium moliatur*. (“¡Qué reúna cuantos sínodos quiera contra mí y me declare públicamente hereje, como ya ha hecho, y qué suscite hacia mí cuanta ira quiera por parte de los poderosos!”). Esta reiteración de la acusación de herejía por parte de Auxencio, ¿podría indicar una acción del mismo contra Hilario en el pasado? De ahí la virulencia del presente conflicto y la valoración de desgraciadas experiencias pasadas.

por los gobernadores anteriores a la legislación específicamente antiarriana de Graciano y Teodosio ya que se percibía que una descompensación o alteración del *statu quo* religioso podría traer más problemas que beneficios a un sistema político que acusaba dolorosamente el golpe de verse privado de un titular fuerte, reconocido y aceptado por todos sus súbditos. Efectivamente, el paso del régimen colegiado de la Tetrarquía y de aquél proyectado por Constantino (que unía a la pluralidad de titulares la vinculación de éstos por parentesco directo) al ejercicio personal de un único soberano, requería la constante licitación de dicho ejercicio. Sin embargo, a pesar de esto, la adscripción religiosa se configurará paulatinamente, al igual que la vinculación parental agnaticia o política, como un criterio decisivo para legitimar o deslegitimar a un gobernante, especialmente a partir de la aparición de legislaciones restrictivas al respecto. A partir de ese momento, será cada vez más frecuente encontrar conversiones, ya sean personales o colectivas, cuyo fin último no será otro que el de dotarse de una licitación (o de vencer una exclusión) más a la hora de ejercer el poder.

4. 4. CAMINO DE CONSTANTINOPLA

No interesa aquí hablar de los problemas que provocaron la convocatoria del concilio de Constantinopla ni del concilio mismo, pues estos dos aspectos exceden, con mucho, los intereses de este trabajo. Sin embargo, encuentro esencial elucidar, en la medida de lo posible, el profundo cambio que comienza a operarse en la mentalidad política cristiana en el periodo comprendido entre 361 y 381 ya que, en buena medida, los avances en la enunciación de las nuevas tesis teológico-políticas dependen tanto de la experiencia vivida en la fase estudiada (337-361), como de las obras escritas por sus principales protagonistas. Por esto, pretendo dar aquí una visión, resumida y a modo de conclusión, de la teología y la política a la luz de la tradición patrística ya que, en mi opinión, el pensamiento de Ambrosio de Milán, Juan Crisóstomo o el propio Agustín de Hipona difícilmente podrían entenderse sin el precedente que, en la *práxis* y la teoría, aporta la polémica antiarriana de época de Constancio II. Por ello, creo preciso examinar primero las principales líneas de pensamiento que en este sentido nos vamos a encontrar camino del concilio de Constantinopla de 381.

Si la consecuencia más inmediata del concilio de Alejandría de 362 fue el cisma que se produjo en el seno de la Iglesia antioquena, el concilio celebrado en Antioquía un año después iba, en cierta medida, a subsanar la brecha abierta por los luciferianos propiciando el inicio de un entendimiento real entre Oriente y Occidente en torno a la definición y conceptualización de la naturaleza de las tres Personas divinas y su relación entre ellas. Como expondré a continuación, no han sido pocos los estudiosos que han debatido intensamente sobre las causas y consecuencias de este cambio en las mentalidades, sugiriendo diferentes respuestas a este fenómeno.

Entre estas respuestas cabe destacar la tesis del “neoniconismo”, entendiendo por esto la doctrina sancionada en el concilio de Constantinopla de 381 por la que el *homooúsios* pasa a tener el significado del *homoioúsios*, es decir, que la unidad de sustancia pasaría a ser entendida como la igualdad de sustancia. A juicio de B. Studer, esta

teoría (de gran pujanza en la escuela alemana y entre los discípulos de L. Abramowski), sería insostenible en tanto que parte de una interpretación negligente del credo de Nicea, de la doctrina de Atanasio y de los Capadocios¹⁵⁴. Los Padres Capadocios realizaron, efectivamente, un cambio de nomenclatura que substituyó el polémico *homooúsios* por la fórmula *μία οὐσία τρεῖς ὑποστάσεις* que pretendía no sólo refutar el arrianismo sino también conjurar de una vez por todas las acusaciones de sabelianismo que tradicionalmente habían recibido los nicenos¹⁵⁵. Sin embargo, no han faltado quienes se encarguen de rebatir estas teorías por lo que se hace necesario repasar brevemente el desarrollo de estas dos tesis antes de emitir cualquier tipo de opinión al respecto.

Para J. Zachhuber, el inicio del neonicenismo se hallaría en el concilio de Antioquía convocado por Melecio en 363 ya que es aquí donde este autor observa que, por primera vez, obispos no nicenos adoptan la fórmula de Nicea¹⁵⁶. En este sentido, el sínodo antioqueno se muestra, con mucho, más relevante que el anterior sínodo de Alejandría, más centrado en la reparación inmediata de problemas disciplinarios y eclesiológicos que doctrinales. Por ello, y siguiendo las tesis de este autor, el verdadero precedente del concilio ecuménico de Constantinopla de 381¹⁵⁷ habría que buscarlo en Antioquía en lugar de en Alejandría. El

¹⁵⁴ B. Studer, “Una valutazione critica del neonicenismo”, *Augustinianum* 38, 1998, p. 29, *vid.* n. 1 para las principales obras donde se defiende la tesis del neo-nicenismo.

¹⁵⁵ La contribución de los Capadocios en la conceptualización y enriquecimiento terminológico del dogma trinitario es insoslayable. Sin embargo, se ha descuidado sensiblemente el estudio de sus fuentes. Sobre las líneas maestras del trinitarismo capadocio, *vid.* A. de Halleux, “‘Hypostase’ et ‘personne’ dans la formation du dogme trinitaire,” *RHE* 79, 1984, 311ss; *Idem*, “Personnalisme ou essentialisme trinitaire chez les Pères cappadociens?” *RThL* 17, 1986, 129ss; J. Behr, *The Nicene Faith*, vol. 2, Crestwood, 2004, pp. 263-474; L. Ayres, *Nicaea and It's Legacy*, pp. 187-221 (para Basilio de Cesarea), 224-251 (Gregorio de Nazianzo) y 344, 363 (Gregorio de Nisa), aunque advierte de las sutiles diferencias que existen en el pensamiento trinitario de cada uno de ellos, pp. 250-251; B. E. Daley, *Gregory of Nazianzus*, Londres-Nueva York, 2006, pp. 45-50; M. Ludlow, *Gregory of Nyssa Ancient and (Post)Modern*, Oxford, 2007, pp. 271ss; C. A. Beeley, *Gregory of Nazianzus on the Trinity and the Knowledge of God*, pp. 187ss.

¹⁵⁶ J. Zachhuber, “The Antiochene Synod of AD 363 and the Beginnings of Neo-Niceneism” *ZAC* 4, 2000, p. 83.

¹⁵⁷ C. Marksches, “Was ist lateinischer ‘Neonizänismus’”, en *ZAC* 1, 1997, pp. 73-95 previene sobre el hecho de que el neo-nicenismo no comprende obligatoriamente la

concilio de Antioquía se reunió al poco de la subida de Joviano al poder y pretendía, entre otras cosas, elevar una fórmula de fe aceptable por el mayor número posible de obispos ortodoxos con objeto de presentársela al nuevo dirigente¹⁵⁸. Tal y como han señalado H. C. Brennecke¹⁵⁹ y el mismo J. Zachhuber¹⁶⁰, la mayoría de los allí reunidos tenían un notorio pasado homeísta y habían sucrito, por tanto, la fórmula de Constantinopla de 360, tan amargamente rechazada por clásicos nicenos como el propio Hilario de Poitiers. Conociendo este dato, sorprende la decidida defensa de Nicea hecha en este concilio. Sócrates Escolástico indica que esto se debió al cambio de signo que se estaba dando en lo que a preeminencia doctrinal se refiere desde la muerte de Constancio y, en especial, a la adscripción religiosa del gobernante actual, Joviano, que era niceno¹⁶¹, sin embargo sería más acertado buscar en la aparición del neoarrianismo el motivo de este interés en Nicea que se refleja, por otra parte, en la propia carta sinódica antioquena¹⁶². El radicalismo neoarriano, expresado en las nuevas y provocadoras tesis de anomeos y heterusios, propicia el resurgimiento del espíritu de Nicea debido a que este credo se diseñó, específicamente, para combatir el arrianismo. Sin embargo, no es difícil identificar las sutiles variaciones que las nuevas circunstancias imprimen sobre el conocido credo niceno:

Declaramos ante Tu Piedad que aceptamos y apoyamos el sagrado concilio de Nicea que se reunió hace algunos años y que cuando mencionamos

fórmula dogmática de los Capadocios (μία οὐσία τρεῖς ὑπόστασεις) pero que sí debe incluir siempre la exclusión de la interpretación serdicense de la fe nicena.

¹⁵⁸ Soc. *Hist. Eccl.*, 3, 25, Τοῦτο δὲ ἐποίησαν, ἐπειδὴ τιμώμενον ὑπὸ τοῦ βασιλέως ἑώρων ἐκεῖ τότε διάγοντος. Κοινῇ οὖν γνώμῃ βιβλίον συντάξαντες καθομολογοῦσι τὸ ‘ὁμοούσιον,’ καὶ τὴν ἐν Νικαίᾳ πίστιν κυρώσαντες τῷ βασιλεῖ προσκομίζουσιν. (“Hicieron esto porque vieron que [Melecio] era tenido en gran estima por el emperador, [que residía en Antioquía] y actuando de común acuerdo elaboraron una declaración de sus pareceres sobre el *homooúsios* y ratificaban el credo de Nicea y se la presentaron al emperador”).

¹⁵⁹ H. C. Brennecke, *Studien zur Geschichte der Homöer*, p. 174, n. 99.

¹⁶⁰ J. Zachhuber, “The Antiochene Synod”, p. 84.

¹⁶¹ Soc. *Idem*. Indica que “se fijaron en que Melecio era muy apreciado por el emperador, que residía por aquél entonces en Antioquía de Siria” (Συνελθόντες γὰρ ἐν Ἀντιοχείᾳ τῆς Συρίας εἰς λόγους ἔρχονται Μελιτίῳ, ὃς μικρὸν ἔμπροσθεν αὐτῶν χωρισθεὶς τῷ ‘ὁμοοουσίῳ’ προσέθετο).

¹⁶² *Ibidem*.

esa palabra que parece extraña a algunos, *homooúsios*, es porque ha sido ya juiciosamente explicada por los Padres, quienes indican que el Hijo fue engendrado de la sustancia del Padre, lo que no significa que se diera ningún sufrimiento en la generación inefable ni tampoco que la palabra *ousía* fue tomada por los Padres con un cierto matiz griego, sino para refutar el “procedente de la no existencia” que Arrio impiamente aplicó a Cristo y que los anomeos proclaman de manera todavía más osada y desesperada con el fin de perturbar la paz de la Iglesia¹⁶³.

Nicea no hace una interpretación de su propio credo. El término ὁμοούσιος, en parte por no hallarse en las Sagradas Escrituras ni por tener un desarrollo teológico anterior a Nicea, depende exclusivamente de la autoridad de los Padres para definirse. En este sentido, la interpretación ortodoxa era la establecida por Atanasio de Alejandría y todo parecer que no concordase con el del patriarca en este sentido debía ser tenido por herético, si cotejamos la interpretación dada en esta fórmula antioquena por los obispos con el pensamiento consustancial de Atanasio.

Como hemos tenido ocasión de ver en capítulos anteriores, la controversia en torno al ὁμοούσιος es tan antigua como el propio credo niceno. Desde Eusebio de Nicomedia a Basilio de Cesarea, la contestación a la idea de consustancialidad de Padre e Hijo ha sido fuertemente discutida, dependiendo siempre del rumbo que iban tomando los acontecimientos y de las injerencias del emperador de turno. Sin embargo, es preciso notar que el ὁμοούσιος que se nos presenta en este momento difiere sensiblemente del original niceno en tanto que las eternas sospechas de sabelianismo no se habían, ni mucho menos, terminado de esfumar. En este sentido, es imposible eludir la idea de la fabricación de un nuevo *homooúsios* que aunase en sí el prestigio de

¹⁶³ Soc. Hist. Eccl., 3, 25, 'Αναφέρομεν τῇ σῇ εὐλαβείᾳ, ὅτι τῆς ἐν Νικαίᾳ πάλαι πρότερον συγκροτηθείσης τὴν πίστιν καὶ ἀποδεχόμεθα καὶ κατέχομεν, ὁπότε καὶ τὸ δοκοῦν ἐν αὐτῇ τισιν ξένον ὄνομα (τὸ τοῦ ὁμοουσίου φαμέν) ἀσφαλοῦς τετύχηκεν παρὰ τοῖς πατράσιν ἐρμηνείας, σημαίνουσης ὅτι ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς ὁ υἱὸς ἐγεννήθη καὶ ὅτι ὅμοιος κατ'οὐσίαν τῷ πατρὶ. οὔτε δὲ ὡς πάθους τινὸς περὶ τὴν ἄρρητον γέννησιν ἐπινοούμενου οὔτε κατὰ τινα χρήσιν ἑλληνικὴν λαμβάνεται τοῖς πατράσι τὸ ὄνομα τῆς οὐσίας, εἰς ἀνατροπὴν δὲ τοῦ ἐξ οὐκ ὄντων περὶ τοῦ Χριστοῦ ἀσεβῶς τολμηθέντος παρὰ Ἀρειοῦ, ὅπερ καὶ οἱ νῦν ἐπιφοιτήσαντες Ἀνόμοιοι ἔτι θρασύτερον καὶ τολμηρότερον ἐπὶ λύμῃ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ὁμονοίας ἀναισχύντως παρρησιάζονται.

Nicea y la adaptación a las necesidades conceptuales de los obispos que no podían evitar percibir un notorio trasfondo marceliano en la enunciación de la relación Padre-Hijo a través de tan controvertido vocablo. La subsistencia de las Personas seguía siendo, efectivamente, un punto que necesitaba ser clarificado si se deseaba hallar el codiciado consenso.

J. Zachhuber explica esta reinterpretación del ὁμοούσιος indicando la existencia de varios modos diferentes de interpretación de la palabra que se dan de modo simultáneo¹⁶⁴. En primer lugar, indica que los obispos instan a entender ὁμοούσιος como expresión de que el Hijo es engendrado de la οὐσία del Padre y que es, por tanto, igual al Padre en οὐσία, afirmación sospechosamente no nicena por su marcado matiz homeísta (iguales según la sustancia). Para comprender el delicado trasfondo de esta enunciación, basta con que nos atengamos al credo niceno, en el que se observa que el Hijo proviene ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρὸς, lo que significa que es igual en todo al Padre. Esta confusión, que estuvo en la raíz de buena parte de los problemas doctrinales del siglo V, tiene su origen en esta búsqueda a todo precio de la concordia entre dos tradiciones teológicas diferentes a las que se quería, de un modo artificial y por tanto forzado, hacer confluir con el fin de evitar, por una parte, los amargos desencuentros que habían tenido lugar desde la formulación del credo de Sárdica de 343 y, por otra, combatir de modo eficaz las nuevas desviaciones doctrinales representadas por grupos heterusios y anomeos como los eunomianos.

Pese a esta articulada y coherente explicación del panorama doctrinal que comienza a ser habitual a partir de los concilios de Alejandría y Antioquía, Basil Studer se muestra reacio y en todo punto contrario a esta visión tan característica de la escuela alemana e indica, además, que existen diversas premisas falsas en los planteamientos sobre el neo-nicenismo a las que es preciso atender para comprobar que se trata, en efecto, de una tesis artificial. Debido a que es B. Studer quien, en mi opinión, ha sabido desmontar mejor la tesis neo-nicena de L.

¹⁶⁴ J. Zachhuber, “The Antiochene Synod”, p. 88.

Abramowski y sus discípulos, sigo sus tesis que despejarán sin duda de modo suficientemente claro el asunto. Al cuestionarse sobre si las hipótesis que baraja el neo-nicenismo se corresponden a los hechos que se toman en consideración y si esta corriente historiográfica ha atendido convenientemente a todos los factores y recursos posibles¹⁶⁵, Studer concluye indicando que, a su juicio, no se cumple ninguno de estos dos planteamientos. Esto se debe a que el neo-nicenismo adolece de un escaso bagaje teórico y a que no se ha tomado en suficiente consideración el desarrollo de la teología trinitaria en la primera mitad del siglo IV¹⁶⁶.

Los investigadores alemanes de este periodo se han venido mostrando muy dinámicos en el último decenio en lo que al estudio y análisis de la evolución del dogma se refiere. El periodo que va de Nicea a Constantinopla es especialmente importante en tanto que, según observan, lo que Nicea define, Constantinopla lo sanciona con matices. Ésta es, en esencia, la tesis principal que sostienen, que la defensa de la fe aprobada en Nicea se hace tras modificar en fondo y forma el polémico credo de 325 dando lugar, en cierta manera, a una fe diferente. A esta premisa, B. Studer objeta, con razón, que se podría aplicar el mismo planteamiento al concilio de Sárdica de 343 o que se podría asegurar, sin contradecir tan categórica aseveración, que tanto Atanasio como Cirilio de Jerusalén o Dámaso de Roma, son todos ellos neonicenios¹⁶⁷. Los motivos para limitar esta nomenclatura a la ortodoxia constantinopolitana son, por tanto, inexistentes.

Otro tópico forzado corresponde a la valoración de la excesiva vaguedad del término ὁμοούσιος, motivo que lleva a los estudiosos

¹⁶⁵ B. Studer, “Una valutazione critica del neonicenismo”, p. 29.

¹⁶⁶ Efectivamente, lo que Sarah Parvis denominó con acierto “los años perdidos” de la controversia arriana (cfr. S. Parvis, *Marcellus of Ancyra and the Lost Years of the Arian Controversy (325-345)*, Oxford, 2006) son fundamentales para entender el desarrollo posterior del dogma y de las propias controversias que ayudan a enunciarlo. Por esto, he creído oportuno dedicar en este trabajo una atención especial a las polémicas doctrinales de la primera mitad del siglo IV, sin las cuales resulta difícil no ya entender los procesos que están en la base de la clarificación de la ortodoxia sino esgrimir convincentemente cualquier argumento en torno a estas cuestiones.

¹⁶⁷ B. Studer, “Una valutazione critica del neonicenismo”, p. 30.

alemanes a valorar la formulación del lema capadocio μία οὐσία τρεῖς ὑπόστασεις a través de la supuesta laxitud del ὁμοούσιος. Studer opina, por el contrario, que esta afirmación supone una “exageración historiográfica fatal”¹⁶⁸. El conflicto radica en que, mientras los defensores del neonicenismo defienden, sin argumentación, que en Nicea se dio un debate sobre la unidad de Dios, eluden poner en relación con esto las tesis de Atanasio sobre la teología del Hijo como imagen de Dios, recurrente en el pensamiento del alejandrino¹⁶⁹. Efectivamente, el gran problema de la tesis de la escuela alemana radica en eludir la valoración de Atanasio como gran formulador de la ortodoxia al dotar de contenido al *homooúsios* niceno y en silenciar, voluntariamente, el rol creador de Atanasio en la evolución del dogma, dejando así todo el protagonismo a los Capadocios. Se elude, asimismo, la consideración de que los principales teólogos occidentales, tanto Hilario de Poitiers como Ambrosio de Milán y Agustín de Hipona, posteriormente, reciben la noción de *aequalitas* del credo niceno, otorgando el mérito al homeousianismo de Basilio de Ancira y sus seguidores, de donde la retomarán los Capadocios. En cuanto a la supuesta laxitud del término ὁμοούσιος, que encuentro falsa, el hecho de que las principales reticencias de los eusebianos, primero, y los homeusianos y homeos, después, hacia el término se apoyasen en que éste no es escriturístico y en que, en su clara y rígida formulación, al unir a Padre e Hijo en una misma sustancia, la tradicional diferenciación hipostática quedase seriamente comprometida, indican hasta qué punto nos encontramos ante un argumento ciertamente forzado y circunstancial.

La reflexión que del concepto *homooúsios* hacen los Padres se realiza, ciertamente, de modo muy posterior al concilio de Nicea, pero es Atanasio de Alejandría quien comienza a plantear la cuestión en torno a 350 con *De Decretis*¹⁷⁰ (si bien es cierto que la derivación del Hijo de la

¹⁶⁸ *Idem*, p. 31.

¹⁶⁹ M. DelCogliano, “Eusebian Theologies of the Son”, p. 471.

¹⁷⁰ L. Ayres, “Athanasius’ Initial Defence of the Term Ὁμοούσιος”, pp. 337ss. *Vid.* Athan. *De Decr.*, 18-24 y 25-27, los términos escogidos no son aleatorios, sino que se formularon para luchar contra Arrio y para “preservar el verdadero sentido de las

ousía del Padre es uno de los puntos principales de su teología trinitaria), por no mencionar que los siempre denostados obispos occidentales habían estado defendiendo la doctrina de Nicea, sin hacer referencia explícita a la misma, durante todo el periodo que media entre los dos primeros concilios ecuménicos siendo Hilario de Poitiers quien más claramente formula el pensamiento proniceno del momento al distinguir perfectamente entre *homooúsios* y *homoioúsios* en su *De Synodis*¹⁷¹ y en su *De Trinitate*¹⁷², obra en la que, además, realza la entidad de la segunda Persona caracterizándola como creador y no como criatura. Atanasio de Alejandría ha manifestado varias veces que la palabra ὁμοούσιος presenta un grado de exactitud mayor que la terminología de la similitud en lo que a la relación del Hijo con el Padre se refiere¹⁷³. En sus

Escrituras”. Nicea no inventa, recoge una larga tradición especulativa que hunde sus raíces en Orígenes y el asunto de los dos Dionisios.

¹⁷¹ Hil. *Syn.*, 91, *Ut probari possit homoeusion, non improbemus homousion. Cogitemus tot sacerdotes sanctos et quiescentes: quid de nobis Dominus judicabit, si nunc anathematizantur a nobis? Quid de nobis erit, qui rem eo deducimus, ut quia episcopi non fuerunt, nos quoque nec coeperimus? Ordinati enim ab his sumus, et eorum sumus successores. Renuntiemus episcopatui, quia officium ejus ab anathemate sumpserimus.* (“Para aprobar del *homoioúsios* no debemos desaprobarnos del *homooúsios*. Pensemos en los muchos santos prelados que descansan en paz: ¿qué juicio pronunciará el Señor sobre nosotros si los anatematizamos? ¿Cuál será nuestro caso si llevamos el asunto hasta el punto de negar que fueron obispos, y, así, negar que nosotros mismos somos obispos? Fuimos ordenados por ellos, y somos sus sucesores. Renunciemos a nuestro episcopado, si lo tuvimos de hombres anatematizados”).

¹⁷² Hil. *Trin.*, 12, 17, *Sed unigenito Deo, cui non praeest tempus antequam, non relinquitur ut aliquando non fuerit, quia ipsum illud aliquando jam prius est, deinde non fuisse jam temporis est: et incipiet non post eum tempus esse, sed ipse esse post tempus, cui in eo quod ante quam nascitur non fuit, id ipsum in quo non fuit praeferetur. Deinde qui ex eo qui est natus est, intelligi non potest ex eo quod non fuit natus esse: quia ei is qui est, ad id quod est, causa est; non etiam id quod non est, origo nascendi est.* (“Pero para Dios unigénito, que no es precedido por ningún tiempo antecedente, se excluye la posibilidad de que en algún tiempo no fuera, puesto que aquél "tiempo" sería anterior a él; y, de nuevo, la afirmación de que no “fuera” incluye a la noción del tiempo, y que, por lo tanto, el tiempo no empezaría después de Él, sino que Él Mismo empezaría a existir tras el tiempo, y, de forma que Él no existía antes de haber nacido, el mismo período en el que Él no era sería precedente a Él. Asimismo, aquél que ha nacido de aquél que Es realmente, no puede haber nacido de aquello que no es: puesto que el que Es realmente es la causa de Su existencia, y Su nacimiento no puede tener un origen en aquello que no es”).

¹⁷³ Athan. *Or. c. ar.*, 1, 6 es quizá el pasaje más explícito a este respecto.

comienzos, el patriarca alejandrino emplea, sin embargo, la retórica de la semejanza en un sentido propiamente homeousiano¹⁷⁴. La precisión terminológica comienza a darse con la radicalización del conflicto arriano-niceno y por eso encontramos un uso más apropiado de los términos en torno a la década central del s. IV, a la que corresponde la redacción del antes mencionado *De Decretis*. Pese a esto, la comprensión del vocablo no sufrió una modificación sustancial respecto a lo que posteriormente se entenderá como “ortodoxo”.

Manlio Simonetti aporta su visión sobre la existencia o no de este neonicenismo constantinopolitano atribuido a los Padres Capadocios, adhiriéndose a la postura de B. Studer y manifestando que, hoy en día, no se puede mantener la diferencia entre el *homooúsios* de Nicea y el de Constantinopla basándose en la contraposición de la unidad numérica de sustancia del Padre y del Hijo, en la que *ousía* significa la realidad concreta de Dios, con la igualdad y homogeneidad de sustancia, donde *ousía* indica sólo el modo de ser, que es lo que propugna el neonicenismo¹⁷⁵. De hecho, añade, el concepto de *homooúsios* se introdujo en el credo niceno con el único fin de afirmar, contra la

¹⁷⁴ Athan. *De Incar.*, 11, Ὁ Θεός, ὁ πάντων ἔχων τὸ κράτος, ὅτε τὸ τῶν ἀνθρώπων γένος διὰ τοῦ ἰδίου Λόγου ἐποίει, κατιδὼν πάλιν τὴν ἀσθένειαν τῆς φύσεως αὐτῶν, ὥς οὐχ ἱκανὴ εἶη ἐξ ἑαυτῆς γινῶναι τὸν δημιουργόν, οὐδ' ὅλως ἔννοιαν λαβεῖν Θεοῦ, τῷ τὸν μὲν εἶναι ἀγέννητον, τὰ δὲ ἐξ οὐκ ὄντων γεγενῆσθαι, καὶ τὸν μὲν ἀσώματον εἶναι, τοὺς δὲ ἀνθρώπους κάτω πον σώματι πεπλάσθαι, καὶ ὅλως πολλὴν εἶναι τὴν τῶν γεννητῶν ἔλλειψιν πρὸς τὴν τοῦ πεποιηκότος κατάληψιν καὶ γινῶσιν· ἐλεήσας πάλιν τὸ γένος τὸ ἀνθρώπινον, ἅτε δὴ ἀγαθὸς ὢν, οὐκ ἀφῆκεν αὐτοὺς ἐρήμους τῆς ἑαυτοῦ γνώσεως, ἵνα μὴ ἀνόνητον ἔχωσι καὶ τὸ εἶναι. (“Dios, que tiene poder sobre todas las cosas, cuando hacía a la raza de los hombres a través de Su palabra, viendo la debilidad de su naturaleza, que no era suficiente por sí misma para conocer a su hacedor, ni de hacerse una idea de Dios, puesto que mientras él era increado, las criaturas habían sido hechas de la nada, y mientras él era incorpóreo, los hombres habían sido hechos de una manera más baja en el cuerpo, y puesto que en todos los aspectos las cosas hechas quedaron muy lejos de ser capaces de comprender y conocer a su hacedor; apiadándose, digo, de la raza de los hombres, en la medida en la que Él es bueno, no los dejó privados del conocimiento de Él Mismo, a falta de cual no encontrarían ningún provecho en la existencia”).

¹⁷⁵ M. Simonetti, “Dal nicenismo al neonicenismo. Rassegna de alcune pubblicazioni recenti”, *Augustinianum* 38, 1998, p. 5.

negación de Arrio, que el Hijo participa de la misma sustancia del Padre¹⁷⁶.

Una vez más se hace preciso recordar que no hay que olvidar que entre Nicea y Constantinopla media toda la obra y la actividad de Atanasio de Alejandría, cuyos escritos ejercieron un notable influjo sobre el pensamiento de los Padres Capadocios¹⁷⁷, lo que da como resultado que la doctrina nicena original que, *grosso modo*, se resume en lo referente a este punto en la propugnación de una sola *ousía* y una sola hipóstasis de Padre e Hijo, se transforme en un enunciado abiertamente distinto en el que encontramos que una única sustancia divina se articula en tres hipóstasis distintas (Padre, Hijo y Espíritu). Es, por tanto, fundamental para la comprensión del problema expuesto, entender el paso que se da entre una enunciación inicial aparentemente monarquiana, fomentada por el anatema niceno que condena al que no confiese que el Hijo derivaba de la *ousía* y la hipóstasis del Padre y que se respalda en Sárdica, con la idea inicial origeniana de la división trinitaria¹⁷⁸.

Atanasio no asume, pese a ser alejandrino y, por tanto, a estar especialmente sometido a la influencia de Orígenes, la palabra “hipóstasis” en su vocabulario hasta después de 362. Esto puede ser debido a que, pese a aceptar la fórmula nicena, sabía que existía una ambigüedad suficiente como para sospechar, efectivamente, de cierta

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 6. Cfr. bibliografía aportada por el autor en n. 3, especialmente C. Marksches, “Was ist lateinischer Neonizänismus”, p. 73ss.

¹⁷⁷ Tal y como afirma A. M. Ritter, *Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol*, Gotinga, 1965, pp. 292-293: “Denn trotz der bemerkenswerten terminologischen Unterschiede zwischen der kappadokischen und der durch Athanasios verkörperten sogenannten altnizänischen Theologie ist das nikäische *Homooúsios* von den Kappadokiern und ihren Anhängern auf dem Konzil von Konstantinopel allem Anschein nach nicht anders verstanden worden als von Athanasios, nämlich als Ausdruck der numerischen Einheit der konkreten göttlichen Usie, des Seins Gottes selbst”. Cfr. V. H. Drecoll, *Die Entwicklung der Trinitärlehre des Basilius von Cäsarea. Sein Weg vom Homöusianer zum Neonizäner*, Gotinga, 1996, p. 340: “Das Ergebnis des arianischen Streites ist deshalb nicht als Aufweichung der nizänisch-athanasianischen Position, sondern als begriffliche Präzisierung derselben anzusehen”. Este autor valora también en su excelente obra los puntos discordantes entre ambos Padres, en pp. 118ss.

¹⁷⁸ M. Edwards, “Did Origen Apply the Word *Homooúsios* to the Son?”, *JThS* 49, 1998, pp. 658ss.

inspiración monarquiana¹⁷⁹. Es por esto que si bien comparto en mayor grado las tesis de B. Studer que las de la escuela alemana, la existencia de una diferencia entre Nicea y Constantinopla no puede ser solventada negando la existencia de modificaciones en el proyecto niceno inicial ya que, visto el tortuoso proceso de condenas, pactos y concesiones de esta fase histórica en la que se convocaba al menos un concilio por año, está claro es que se tuvieron que dar necesariamente un cierto número de modificaciones en la formulación nicena original para que el proceso culminado en el concilio de Constantinopla tuviera éxito. De hecho, el vínculo entre la consustancialidad nicena y la formulación trinitaria ofrecida por Gregorio de Nisa, no se podría entender, por lo diferente, si no es a través del vínculo del trinitarismo atanasiano y las reformulaciones posteriores al concilio de Alejandría de 362. Los nuevos enemigos a batir, desde los pneumatómacos a los anomeos, dinamizan el debate teológico y propician, el pos del entendimiento entre el mayor número posible de obispos, una relativización de los fundamentos más rígidos.

Como apuntaba al hablar del debate sobre el neonicenismo, Basilio de Cesarea, principal protagonista del concilio constantinopolitano, recoge de Atanasio varios puntos de vista que le serán de gran valor a la hora de formular, tanto el dogma concreto, como su propio pensamiento. Interesan aquí dos convergencias concretas: la exégesis de *Hch* 2, 36¹⁸⁰ y la afirmación de la eterna paternidad de Dios¹⁸¹. En lo que al pasaje de los *Hechos de los Apóstoles* se refiere, los arrianos interpretaban “ha hecho” (ἐποίησεν) en su sentido más literal, es decir, afirman que Cristo fue creado por Dios ya en su faceta de Hijo preexistente anterior a su

¹⁷⁹ ¿Inspirada quizá por Marcelo de Ancira? Recuérdese lo expuesto a lo largo de todo el capítulo 2, a modo de reflexión.

¹⁸⁰ *Diligenter igitur sciat omnis domus Israel, quia et Dominum et Christum eum Deus fecit, hunc Iesum, quem uos crucifixistis.* (ἀσφαλῶς οὖν γινωσκέτω πᾶς οἶκος Ἰσραὴλ ὅτι καὶ Κύριό αὐτον καὶ Χριστὸν ἐποίησεν ὁ Θεὸς, τοῦτον τὸν Ἰησοῦν ὃν ὑμεῖς ἐσταυρώσατε.) (“Sepa, pues con certeza todo Israel que Dios ha constituido Señor y Cristo a ese Jesús a quien vosotros habéis crucificado”).

¹⁸¹ En lo que a este punto se refiere, es obligado remitirse a la obra de P. Widdicombe, *The Fatherhood of God from Origen to Athanasius*, Nueva York-Oxford, 2000 (ed. revisada).

Encarnación. Frente a esta afirmación tópicamente arriana, Atanasio (*Or. c. ar.*, 2, 11.) y, con él, Basilio de Cesarea (*Adu. Eunom.*, 2, 2-3), afirman que el significado correcto del pasaje indica que Dios “ha establecido” como Señor y Cristo al Jesús crucificado, es decir, que el verbo “hacer” se refiere a la naturaleza humana de Cristo (Jesús) y no al Hijo preexistente. Eustacio de Antioquía había dado exactamente la misma interpretación años antes de que lo hicieran Atanasio y, obviamente, Basilio, lo cual puede significar, como apunta M. Simonetti, que la postura de Eustacio fuese la más común entre los antiarrianos¹⁸², sin embargo la diferenciación entre las naturalezas humana y divina de Cristo va a convertirse en un asunto espinoso que no se clarificará hasta el concilio de Calcedonia de 451.

La paternidad de Dios fue un asunto cuyo interés se fue incrementando a lo largo del siglo IV gracias, igualmente, al patriarca de Alejandría. Si bien es cierto que Dios es, esencialmente, “padre” para los cristianos, no será hasta la reflexión atanasiana que se desarrolle y estructure plenamente esta idea, tomando como contexto especulativo la tradición alejandrina desde Orígenes¹⁸³, primero en formular tan trascendental premisa¹⁸⁴. Este interés concreto por la paternidad divina, se explica gracias al conflicto niceno-arriano, de donde Atanasio de Alejandría recibe en su arsenal argumentativo este tema, crucial para la

¹⁸² M. Simonetti, “Dal nicenismo al neonicenismo”, p. 10. *Vid.* M. Spanneut, “La position théologique d’Eustathe d’Antioche”, *JThS* 5, 1954, pp. 220-224; H. Chadwick, “The Fall of Eustathius of Antioch”, *JThS* 49, 1948, pp. 27-35; R. P. C. Hanson, “The Fate of Eustathius of Antioch”, *ZKG* 95, 1984, pp. 171-179; R. W. Burgess, “The Date of Deposition of Eustathius of Antioch” *JThS*, 51, 2000, pp. 150-160; P. de Navascués Benlloch, “El sustrato filosófico de la obra de Eustacio de Antioquía”, pp. 153-154.

¹⁸³ La mejor exposición del problema es, a mi juicio, la realizada por P. Widdicombe, *The Fatherhood of God*, pp. 9-120.

¹⁸⁴ Los Padres prenicenos son, a excepción de Orígenes, partidarios de una aparición posterior del Hijo sin que esto suponga un menoscabo para su divinidad. En Tertuliano, el *Sermo* es pronunciado (creado) para acometer la Creación (*Adu. Herm.* 18, 4-5) pero no por ello es menos perfecto (*Adu. Prax.*, 7, 1); Ireneo de Lyon insiste, en cambio, en que el Hijo siempre estuvo al lado del Padre y asistido por el Espíritu para llevar a cabo la Creación por lo que, necesariamente, son anteriores a la misma (*Adu. Haer.*, 2, 5, 3; 2, 25, 3, 51ss; 3, 11, 1-6; 4, 20, 3, 53ss). *Vid.* A. Orbe, *Estudios sobre la teología cristiana primitiva*, Madrid, 1994, pp. 3-18.

resolución doctrinal de un conflicto profundamente mediatizado por la relación entre Padre e Hijo y la naturaleza de éste último. En su desarrollo teórico, la paternidad divina explica la divinidad del Hijo por correlación, contrariamente a la enunciación de Arrio, para quien era posible referirse al Dios al margen de su cualidad de Padre, debido a que rechazaba tanto dicha correlación como la generación eterna del Hijo¹⁸⁵.

El interés teológico de Arrio se centraba, principalmente, en la entidad del Hijo y en su relación con el Padre más que en la propia paternidad divina al contrario que Atanasio y su mentor y predecesor en la sede, Alejandro. La carta Ἐνὸς σώματος, posterior a la redacción de la *Thalía*, es buena prueba de ello¹⁸⁶. Sin embargo, es una carta de Alejandro de Alejandría anterior al credo versificado de Arrio la que nos permite comprender el origen del conflicto al presentar a su redactor como un firme defensor de la paternidad divina y la generación eterna del modo más genuinamente origeniano frente a Arrio quien, al negar la divinidad del Hijo, no sólo cae en la impiedad sino que rompe, de modo abrupto, con la tradición origeniana.

La carta Ἡ φύλαρχος, a la que me refiero, resulta de gran ayuda para esclarecer el sustrato teológico alejandrino. Su extensión y gran complejidad, así como los numerosos problemas que trata, no oscurecen el motivo central de esta carta-encíclica: la entidad del Hijo y su relación con el Padre. Se refutan diversos axiomas de Arrio. El que más nos interesa en este contexto es el de la creación *ex nihilo* del Hijo:

¹⁸⁵ Para Arrio el hecho mismo de la paternidad explica de modo lógico la posterioridad del Hijo con respecto al Padre. Este pensamiento se puede inferir sencillamente de la carta de Arrio a Eusebio de Nicomedia, donde hace hincapié en la paternidad del Padre como factor que imposibilita la correlación y, por tanto, la perfecta contemporaneidad, entre las dos Personas, *cfr.* Theod. *Hist. eccl.*, 1, 5 donde se recoge la dicha carta: “Soy perseguido por declarar que el Hijo tiene un comienzo mientras que Dios es eterno”.

¹⁸⁶ Como todo lo que tiene que ver con la controversia arriana, la autoría y datación de la carta Ἐνὸς σώματος no está exenta de polémica. P. Widdicombe la atribuye a Atanasio, *The Fatherhood of God*, p. 128, mientras que R. Williams, *Arius*, pp. 48ss (esp. 58-59) y C. Stead, “Athanasius’ Earliest Written Work”, *JThS* 39, 1988, p. 91, discuten las fechas de redacción.

Puesto que la hipótesis de “de la nada” es manifiestamente impía, es necesario afirmar que el Padre es eternamente Padre y que es Padre, además, debido a la existencia eterna del Hijo, por causa del cual es llamado Padre. Por existir eternamente el Hijo, el Padre es eternamente perfecto, sin resultar en modo alguno desposeído en su bondad, pues no engendró al Hijo Unigénito ni en el tiempo ni en intervalo alguno ni de la nada¹⁸⁷.

La complejidad del argumento no impide constatar ciertos puntos a tener muy en cuenta. La dependencia del bando ortodoxo de la doctrina origeniana es evidente en lo que a la perfección divina se refiere y, sobre todo, en que no existe menoscabo alguno de ninguna cualidad en la correlación eterna entre Padre e Hijo. Alejandro valora, asimismo, la generación eterna del Hijo como algo único y como un clarificador rasgo distintivo frente a los hijos no auténticos o adoptados:

Su verdadera y particular naturaleza así como su filiación especial fueron ya proclamadas por Pablo, quien hablando de Dios dice: *Él, que no se guardó ni a su propio Hijo* [τοῦ ἰδίου υἱοῦ], *sino que lo entregó por todos nosotros*¹⁸⁸ que no somos hijos Suyos de manera natural. Esto es para distinguir a Él [al Hijo] de los que no son sus propios [hijos], por eso a Él le llamo *su propio Hijo*. Está igualmente escrito en el Evangelio: *Este es mi Hijo amado en quien me complazco*¹⁸⁹ y en los Salmos, el Salvador dice: *El Señor me ha dicho: Tú eres mi Hijo*¹⁹⁰. Al proclamar su filiación natural demuestra que no hay más hijos en el sentido estricto de la palabra que Él¹⁹¹.

¹⁸⁷ En Theod. *Hist. Eccl.*, 1, 4, 26, Ἀσεβεστάτης οὖν φανείσης τῆς ἐξ οὐκ ὄντων ὑποθέσεως, ἀνάγκη τὸν πατέρα αἰεὶ εἶναι πατέρα· ἔστι δὲ πατὴρ αἰεὶ παρόντος τοῦ υἱοῦ, δι' ὃν χρηματίζει πατὴρ· αἰεὶ δὲ παρόντος αὐτῷ τοῦ υἱοῦ, αἰεὶ ἐστὶν ὁ πατὴρ τέλειος, ἀνελλιπὴς τυγχάνων ἐν τῷ καλῷ, οὐ χρονικῶς οὐδὲ ἐκ διαστήματος οὐδὲ ἐξ οὐκ ὄντων γεννήσας τὸν μονογενῆ υἱόν. (Cfr. *Or. Princ.*, 1, 2, 9).

¹⁸⁸ Rm 8, 32, *Qui nec filio suo pepercit, sed pro nobis omnibus tradidit illum; quomodo non etiam cum illo omnia nobis donavit?* (ὅς γε τοῦ ἰδίου υἱοῦ οὐκ ἐφείσατο ἀλλὰ ὑπὲρ ἡμῶν πάντων παρέδωκεν αὐτόν, πῶς οὐχὶ καὶ σὺν αὐτῷ τὰ πάντα ἡμῖν χαρίζεται.) (“El que no perdonó ni a su propio Hijo, antes bien le entregó por todos nosotros, ¿cómo no nos dará graciosamente todas las cosas?”).

¹⁸⁹ Mt 3, 17, *Et ecce uox de coelis dicens: Hic est filius meus dilectissimus, in quo bene complacui.* (καὶ ἰδοὺ φωνὴ ἐκ τῶν οὐρανῶν λέγουσα· οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐν ᾧ εὐδόκησα.) (“Y una voz que salía de los cielos decía: Este es mi Hijo amado, en quien me complazco”).

¹⁹⁰ Sal 2, 7, *Dominus dixit ad me: Filius meus es tu, ego hodie genui te.* (διαγγέλλων τὸ πρόσταγμα κυρίου κύριος εἶπεν πρὸς με υἱός μου εἰ σύ ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε.)

Arrio, por su parte, resume el contenido de esta carta en una célebre misiva a Eusebio de Nicomedia en la que el heresiarca alejandrino rechaza la categoría de “(cor)relación” para explicar el vínculo entre Padre e Hijo¹⁹².

Atanasio de Alejandría recoge el legado de su antecesor y maestro, y Basilio recoge, a su vez, la herencia de Atanasio si bien es cierto que la analogía de sus razonamientos se encuentra, en ocasiones, escondida por una marcada diferencia en el uso de conceptos y terminología. Pese a estas divergencias de forma, el pensamiento basiliano recogido en *Adversus Eunomium* y la ponderación de una única *ousía* (rasgo distintivo del pensamiento trinitario del patriarca alejandrino), lo conectan fuertemente con el nicenismo atanasiano. Asimismo, al referirse al credo de Nicea, el capadocio no vacila en afirmar que éste debe ser considerado “según sus palabras y significado”, es decir, en forma y contenido, y si bien evidencia una cierta flaqueza en lo que a la definición del Espíritu se refiere, no por ello lo desprecia¹⁹³. Por ello, se puede considerar que, a grandes rasgos, Basilio de Cesarea conecta con la línea

(“Haré público el decreto de Yahvé. Él me ha dicho: Tú eres mi hijo, hoy te he engendrado”).

¹⁹¹ En Theod. *Hist. Eccl.*, 1, 4, 32, Τὴν μὲν οὖν γνησίαν αὐτοῦ καὶ ιδιότροπον καὶ φυσικὴν καὶ κατ'ἐξάρετον υἰότητα ὁ Παῦλος οὕτως ἀπεφώνησε, περὶ θεοῦ εἰπὼν· ὅς γε τοῦ ἰδίου υἱοῦ οὐκ ἐφείσατο, ἀλλ' ὑπὲρ ἡμῶν (δηλονότι τῶν) μὴ φύσει υἱῶν <παρέδωκεν αὐτόν>. πρὸς γὰρ ἀντιδιαστολὴν τῶν οὐκ ἰδίων αὐτὸν ἴδιον υἱὸν ἔφησεν εἶναι. ἐν δὲ τῷ Εὐαγγελίῳ· <οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐν ᾧ εὐδόκησα>. ἐν δὲ Ψαλμοῖς ὁ σωτὴρ φησιν· <κύριος εἶπε πρὸς με· υἱός μου εἶ σύ>. γνησιότητα ἐμφανίζων σημαίνει μὴ εἶναι αὐτοῦ γνησίους υἱοὺς ἄλλους τινὰς παρ' αὐτόν.

¹⁹² Carta de Arrio a Eusebio de Nicomedia, recogida en Theod. *Hist. eccl.*, 1, 5.

¹⁹³ Bas. *Ep.*, 125, Ἐπεὶ οὖν ἐνταῦθα τὰ μὲν ἄλλα ἀρκούντως καὶ ἀκριβῶς διώρισται, τὰ μὲν ἐπὶ διορθώσει τῶν βλαβέντων, τὰ δὲ εἰς προφυλακὴν τῶν προσδοκωμένων ὑποφυήσεσθαι, ὁ δὲ περὶ τοῦ Πνεύματος λόγος ἐν παραδρομῇ κεῖται οὐδεμιᾶς ἐξεργασίας ἀξιοθεὶς διὰ τὸ μηδέπω τότε τοῦτο κεκινήσθαι τὸ ζήτημα, ἀλλ' ἀνεπιβούλευτον ἐνυπάρχειν ταῖς τῶν ἰστευόντων ψυχαῖς τὴν περὶ αὐτοῦ διάνοιαν· (“Y por lo tanto, puesto que todos los puntos a excepción de uno han sido suficientemente y precisamente definidos aquí [credo de Nicea], unos como enmienda a lo que había sido pervertido, y otros como una precaución contra lo que se espera que surgirá, puesto que la doctrina del Espíritu Santo había sido establecida someramente, al no considerarse necesitada de elaboración, porque en aquél entonces ésta cuestión todavía no había sido planteada, pero su sentido ya era inxugnable e inherente en las almas de los fieles”).

de pensamiento marcada por Atanasio, considerado al patriarca la auténtica y genuina encarnación de la ortodoxia¹⁹⁴.

En efecto, Atanasio de Alejandría conocía la existencia de una Trinidad en el seno del monoteísmo pero es explícito en la exposición de las dos cuestiones clave que lo demuestran: la distinción de las Personas divinas y la unidad de dichas Personas en su singularidad. La teología de las tres hipóstasis resulta una clara influencia en el pensamiento atanasiano pero el asunto de la unicidad bien podría ser una innovación atanasiana si se atiende a la frecuente reflexión que la dualidad unidad-diversidad encuentra a lo largo de toda la obra del patriarca alejandrino¹⁹⁵.

Si bien es cierto que es Alejandría la encargada de iluminar doctrinalmente este intervalo entre los dos concilios ecuménicos, no por ello se debe desdeñar el importante esfuerzo de Occidente en la sistematización de un pensamiento teológico característico. Se ha indicado numerosas veces a lo largo de los diferentes capítulos que componen el presente trabajo que desde los hitos de Tertuliano, Novaciano y Cipriano, principalmente, en sus polémicas contra monarquianos y *lapsi* no se había avanzado apenas¹⁹⁶. La controversia

¹⁹⁴ Vid. W. A. Bienert, "The Significance of Athanasius of Alexandria for Nicene Orthodoxy", *IthQ* 48, 1981, p.191. Si bien es cierto que los especialistas actuales han demostrado que la influencia de Atanasio de Alejandría en Basilio de Cesarea es relativa y que no afecta, ni mucho menos, a toda la teología del Capadocio, encuentro oportuno realzarla en este punto concreto pues en lo que respecta al modelo de ortodoxia y a los rasgos principales de su doctrina, no se ha llegado a conclusiones contrarias al respecto. Vid. M. DelCogliano, "Basil of Caesarea on Proverbs 8:22 and the Sources of Pro-Nicene Theology", *JThS* 59, 2008, p. 183, donde se demuestra una influencia mayor de Eusebio de Cesarea sobre Basilio en cuestiones exegéticas. U. Heil, en "Athanasius und Basilius", *ZAC* 10, 2006, pp. 103ss, demuestra a través de la atribución de dos cartas a Atanasio de Alejandría (*Epistula ad Palladium* y *Epistula ad Joannem et Antiochum*) que éste siempre apoyó a su colega Basilio pese a no estar en algunos casos doctrinalmente de acuerdo con él.

¹⁹⁵ La originalidad de Atanasio en la relación entre unidad y diversidad es objeto de un profundo y detallado estudio por parte de X. Morales en su obra *La théologie trinitaire d'Athanase d'Alexandrie*, pp. 11-12 y capítulos correspondientes.

¹⁹⁶ P. Mattei, "De Novatien à Hilaire", en D. Bertrand (dir.), *Dieu Trinité d'hier à demain avec Hilaire de Poitiers. Actes du congrès-colloque du Futuroscope de Poitiers (15-17 novembre 2002)*, Paris, 2010, pp. 101-129.

arriana desempeñará en este contexto un papel crucial como dinamizadora de la especulación y sistematizadora de la elaboración doctrinal. Hilario de Poitiers es, sin ningún género de dudas, quien recogerá el legado anterior para fundirlo con el pensamiento oriental y el suyo propio, abonando el terreno del que tanto beneficio obtendrán Ambrosio de Milán o Agustín de Hipona. La aportación hilariana a la teología y al acervo cultural religioso de Occidente, sobre todo en lo que a la cristología y al trinitarismo se refiere, resulta decisiva para comprender qué es y qué no es ortodoxo y, aunque los principales temas abordados por Hilario de Poitiers se hallen desarrollados de un modo más “exitoso” por los Capadocios o por el obispo de Hipona, coincido plenamente con M. Weedman en que es Hilario quien los antecede¹⁹⁷.

En cualquier caso, concretando el sujeto que nos atañe, encuentro que sin la aportación fundamental de la polémica antiarriana que es la responsable de la notable dinamización del pensamiento cristiano en Occidente y, del mismo modo, de la obra de Atanasio de Alejandría, clave para entender a los Padres Capadocios, hubiera sido difícil llegar a la las conclusiones que se acordaron en Constantinopla 381. En efecto, la inicial defensa literal del credo niceno obedeció antes a presupuestos políticos que religiosos, a la defensa contra la agresión que suponía el arrianismo que a la definición misma del nicensismo. Por ello, es únicamente con la desaparición de la represión a los defensores de Nicea cuando se va a dar la flexibilización necesaria que propiciará el decisivo acercamiento de posturas entre dos áreas, la occidental y la oriental, separadas por la comprensión o no de la doctrina hipostática de Orígenes.

La tensa relación que el poder imperial mantiene con los obispos propiciará la reconciliación del mayor número posible de ellos. Al menos, ésa había sido la pauta marcada por el concilio de Alejandría de 362 siendo, por otra parte, considerados sus opositores como cismáticos de la Iglesia. La posterior sucesión de personajes de muy diversa sensibilidad religiosa en el dominio del Imperio no facilitó, en la mayoría de los casos, una relación cordial con los obispos. Se ha tenido oportunidad de ver

¹⁹⁷ M. Weedman, “Martyrdom and Docetism in Hilary of Poitiers”, p. 41.

cómo incluso bajo el dominio de un niceno como Valentiniano, el esforzado Hilario de Poitiers no pudo llevar a cabo sus propósitos en el Milán del obispo Auxencio. Esta disparidad de voluntades entre el poder civil y el religioso se acentúa todavía más cuando el titular del Imperio es de adscripción arriana por lo que, independientemente del credo que profese, la Iglesia irá rápidamente tomando conciencia de la necesidad de establecer una serie de premisas (y, en la medida de lo posible, de justificarlas) conducentes a establecer una clara separación de las áreas de influencia de cada poder al tiempo que trata de establecer la superioridad de su ejercicio y su potestad de tutelar al titular del poder civil.

EPÍLOGO

EL TRIUNFO DE LA TEOLOGÍA POLÍTICA NICENA: AMBROSIO DE MILÁN

Si el concilio de Constantinopla de 381 supuso el triunfo del trinitarismo niceno gracias a la reformulación de diversos puntos clave en la definición de la relación Padre e Hijo y en la entrada definitiva del Espíritu en la concepción de la misma gracias a los Padres Capadocios, el triunfo de la visión teológico-política y de los postulados nicenos sobre la relación entre el gobernante cristiano y el obispo va a tener, de igual manera, una sucesión evidente en la figura de Ambrosio de Milán.

El obispo de Milán recoge, de esta manera, el legado de Hilario de Poitiers y Eusebio de Vercelli y fuerza el cambio de sensibilidad religiosa en Occidente de manera irreversible. Si los Padres Capadocios, en especial Basilio de Cesarea, aplican de manera indiscutible el legado teológico de Atanasio de Alejandría en el concilio de Constantinopla de 381 estableciendo la implantación definitiva de su interpretación del nicenismo como fe ortodoxa y universal, la actividad desarrollada por Ambrosio de Milán en la otra parte del Imperio completa el triunfo de los ideales niceno-atanasianos que experimentaron tantas vicisitudes durante el reinado de Constancio II. El concilio de Constantinopla de 381 supone el triunfo de unos postulados dogmáticos y de una manera de concebir la ortodoxia que no logrará un alcance similar hasta el concilio de Calcedonia de 451. Sin embargo, la actividad del obispo de Milán se configura como la recepción de un legado teológico-político que encuentra una línea de continuidad a través de él que se prolongará de manera exitosa a lo largo de buena parte de la Edad Media y que testimonia la poderosa influencia ejercida por los hechos aquí estudiados en el pensamiento político cristiano ambrosiano, muy diferente, en verdad, de los postulados de época constantiniana¹.

¹ En este sentido, no concuerdo ni con la afirmación de M. Sordi en “I rapporti di Ambrogio con gli imperatori del suo tempo”, en L. F. Pizzolato y M. Rizzi, *Nec timeo mori. Atti del Congresso internazionale di studi ambrosiani nel XVI centenario della morte*

Si Eusebio de Cesarea había sido el principal artífice de esa amalgama entre poder civil y religioso, Ambrosio de Milán, en cambio, reivindicará la toma de conciencia de la necesidad de establecer un espacio legal entre Dios y el soberano que sirva de marco de referencia para el correcto ejercicio del poder². Asimismo, este espacio de común asunción para todos los hombres recuerda al gobernante su calidad primordial de cristiano, ya que él también debe su felicidad, fortuna e Imperio a Dios, con lo que es preciso entender que también él está sujeto a los designios divinos:

Se ordenó finalmente: “entrega la basílica”. Respondo: “no me está permitido entregarla ni a ti, emperador, recibirla. No podéis violar, por fuerza de ley, la casa de un particular y ¿pensáis poder haceros con la casa de Dios?”. Se aduce el pretexto de que al emperador todo le está permitido, que él es dueño y señor de todas las cosas sin exclusión de ninguna. Respondo: “No asumas la responsabilidad, emperador, de creer que tenéis cualquier tipo de derecho soberano sobre las cosas de Dios. No seáis soberbio y, si queréis reinar largo tiempo, someteos a Dios, pues está escrito: Dad a Dios lo que es de Dios y al César lo que es del César. Al emperador le pertenecen los palacios, a los obispos las iglesias. A vos se os ha dado potestad sobre los edificios públicos y a nosotros sobre los sagrados³.”

di sant'Ambrogio, Milán, 1998, p. 107, que manifiesta que la importancia de la doctrina ambrosiana radica en el auge de la ciudad de Milán como sede ocasional del poder civil, ni con la tesis de D. H. Williams (*Ambrose of Milan and the End of the Arian-Nicene Conflicts*, Oxford, 1995, pp. 130ss.) o N. B. McLynn (*Ambrose of Milan*, Berkeley, 1994, pp. 80ss.), quienes relacionan el poderoso ascendiente de Ambrosio con su estrecha relación con los emperadores de su tiempo. Considero, al contrario, que el éxito de la doctrina política de Ambrosio de Milán se debe a la recepción e interpretación sistemática que realizó del legado teológico-político niceno, en especial de todo lo concerniente a la obediencia y vinculación del obispo a la Iglesia apostólica y no a la Iglesia imperial.

² P. Nautin, “Les premières relations d’Ambroise avec l’empereur Gratien. Le *De fide* (livres I et II)”, en Y. M. Duval (ed.), *Ambroise de Milan. XVI^e centenaire de son élection épiscopale*, París, 1974, pp. 238-243; D. H. Williams, “Polemics and Politics in Ambrose of Milan’s *De Fide*”, *JThS* 46, 1995, pp. 520-523; C. Antognazzi, “*Ad Imperatorem palatia pertinent, ad sacerdotem ecclesiae*. La teologia politica d’Ambrogio nei primi dodici anni del suo episcopato (374-386).”, *ASR* 9, 2004, pp. 271-297; I. Gualandri, F. Conca, y R. Passarella, (eds.), *Nuovo e antico nella cultura greco-latina di IV-VI secolo*, Milán, 2005, pp. 547ss y 558.

³ Amb. *Ep.* 20, 21-22 (a Marcelina): *Mandatu denique: trade basilicam. Respondeo: nec mihi fas est tradere nec tibi accipere, imperator, expedit. Domum priuati nullo potes iure temerare, domum dei existimas auferendam? Allegatur imperatori licere omnia, ipsum esse universia. Respondeo: Noli te grauare, imperator, ut putes te in ea*

El emperador es súbdito de Dios y es a él a quien debe su poder. Sin embargo, el hecho de ser titular de este poder no le da derecho a utilizarlo de un modo arbitrario ya que debe respetar en todo momento la legalidad vigente: el emperador no debe situarse por encima de la ley ya que ésta, al emanar de Dios, impera sobre todos los seres humanos sin excepción⁴. La validez de las leyes humanas depende de su conformidad con la ley divina y no al contrario⁵, pues sólo si la ley positiva se corresponde con la ley natural o divina, ésta puede *inspirare fidem* y no *extorquere timidis commutationem*: la *deuotio* sólo es posible entonces, cuando la ley deja espacio para la *libertas*⁶. En este sentido, el asunto de la sinagoga de Calínico de 388, permite al obispo milanés desplegar, de manera definitiva, una serie de argumentos conducentes a anteponer la autoridad moral del obispo y la religión al derecho civil⁷.

Los obispos deben velar por el mantenimiento de esta libertad y el emperador tiene la obligación de escucharlos y no reprimirlos, ya que es

quae diuina sunt imperiale aliquod ius habere. Noli te extollere sed si uis diutius imperare, esto deo subditus; scriptum est: Quae dei deo, quae caesaris caesare. Ad imperatore palatia pertinent, ad sacerdotem ecclesiae.

⁴ Amb. Ep. 21, 9 (a Valentiniano II), *Quod eum praescripsisti aliis, praescripsisti et tibi; leges enim imperator fert quam primus ipse custodiat*. (“Cuando prescribes leyes para otros, las prescribes también para ti, ya que el emperador es el primero que debe acatar las leyes que promulgue”).

⁵ *Idem*, 21, 10, *legem enim tuam nollem esse supra Dei legem. Dei lex nos docuit quid sequamur, humanae leges hoc docere non possunt. Extorquere solent timidis commutationem, fidem inspirare non possunt*. (“Tus leyes no debería situarse por encima de las de Dios ya que las leyes de Dios nos enseñan qué seguir mientras que las leyes humanas no pueden enseñarnos eso ya que, normalmente, hacen cambiar por miedo pero no pueden inspirar fe”).

⁶ Amb. Ep. 40, 2, *neque imperiale est libertatem dicendi denegare, neque sacerdotale quodsentiatur non dicere [...] siquidem hoc interest inter bonos et malos principes, quod boni libertatem amant, seruitutem improbi*. (“No es preceptivo del emperador negar la libertad de palabra, ni de un sacerdote decir lo que piensa [...] la diferencia entre un buen príncipe y uno malo es que el primero ama la libertad y el segundo la esclavitud”). Sobre la *libertas dicendi* en Ambrosio de Milán, *vid.* M. Sordi, “I rapporti di Ambrogio”, p. 108. Sobre la parrhesia de los obispos, en general, *vid.* P. Brown, *Power and Persuasion in Late Antiquity: Towards a Christian Empire*, Madison, 1992, pp. 61-70; C. Rapp, *Holy Bishops in late Antiquity*, pp. 260-273.

⁷ *Vid.* R. González Salinero, *El antijudaísmo cristiano occidental*, pp. 223-227, especialmente, p. 226.

prerrogativa del obispo ejercer su derecho a la libertad de palabra y denunciar todo aquello que considere errado o inicuo⁸. A esto hay que unir la idea de sumisión del emperador a la Iglesia *ratione peccati*⁹, es decir, el poder temporal ocupa un lugar inferior respecto al espiritual y ambos se hallan supeditados a la voluntad de Dios aunque el primero debe, en cualquier caso, seguir las instrucciones de la Iglesia. Ambrosio sitúa al emperador dentro de la Iglesia sin especificar la posición del obispo en la misma o con respecto al poder:

Nadie pone en duda que se deba hablar con respeto del emperador, y ¿acaso hay algo más honroso que llamar al emperador hijo de la Iglesia? Llamarlo así no constituye, bajo ningún concepto, un ultraje, sino una alabanza. El emperador está en la Iglesia, no por encima de ella; si es buen soberano, ofrece su apoyo a la iglesia y no la pone en duda. Aquello que aquí defendemos sin flaqueza, lo expresamos asimismo con humildad; y, sin embargo, se nos amenaza con la hoguera, la espada o el exilio. Sin embargo, siendo pequeños esclavos de Cristo, hemos aprendido a no tener miedo, y, contra aquellos quienes ignoran al miedo, nada pueden las más terribles amenazas. Tal y como está escrito: “Cuales flechas tiradas por niños son sus amenazas”¹⁰.

La separación es, en efecto, un requisito indispensable para la buena relación entre las dos partes. Ambrosio de Milán recoge el

⁸ Amb. Ep. 40, 4, *Et tamen si causis reipublicae loquar, quamvis etiam illia iustitia seruanda, non tanto astringar metu si non audiar: in causa uero Dei, quem audies, si sacerdotem non audies [...]*? (“y yo estuviese hablando en un tribunal del Estado, pues la justicia se debe observar también en ellos, no tendría tanto temor si no me escuchan pero en el tribunal de Dios ¿a quién escucharías sino a un sacerdote?”). Vid. B. Biondi, “Il diritto romano propagatore di libertà”, *Jus* 3, 1952, pp. 266-275.

⁹ Idea compartida por Greg. Naz. Or., 17, 18; y Ioh. Crys. In ep. 2 ad Cor., 15, 4-5.

¹⁰ Amb. C. Aux., 36, *quod cum honorificentia imperatoris dictum nemo potest negare. Quid enim honorificentius quam ut imperator ecclesiae filius esse dicatur? Quod cum dictum sine peccato dicitur, cum gratia dicitur. Imperator enim intra ecclesiam, non supra ecclesiam est; bonus enim imperator quaerit auxilium ecclesiae, non refutat. Haec ut humiliter dicimus ita constanter exponimus. Sed incendia aliqui, gladium deportationem minantur. Didicimus Christi seruuli non timere, non timentibus nunquam est grauis terror; denique scriptum est: Sagittae infantium factae sunt plagae eorum, [Sal 63, 8 (Vulg.)].*

pensamiento de Osio de Córdoba (y con él, el legado de los nicenos) y lo explicita de modo drástico:

Pagamos al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios (*Mt* 22, 21). El impuesto pertenece al emperador, no lo negamos, pero la Iglesia es de Dios, nada le debe al emperador quien no tiene, en efecto, derecho alguno sobre el templo de Dios¹¹.

Por ello, no resulta complejo comprobar cómo el pensamiento político ambrosiano trasciende el marco especulativo cristiano clásico planteado por *Mt* 22, 21 y *Rm* 13, 1-7 debido a la creciente importancia de variables nuevas en la relación Iglesia-Estado. La Iglesia, tras haber conseguido alzarse con la primacía en el Imperio, tiene que imponerse sobre sus inmediatos competidores, que no son otros que aquéllos que, apartados de la especulación doctrinal por instancias más poderosas, son tenidos por “herejes” y el propio Imperio, susceptible de interferir en los intereses eclesiales con objeto de asegurarse una gestión más cómoda de sus intereses. Es, precisamente, en la relación con estos dos elementos, herejes e Imperio donde encontramos el rasgo característico de la teología política ambrosiana y, también, la evidente herencia atanasiana de la misma. La separación de las áreas de influencia expresada en *Mt* 22, 21, se transforma en un explícito *Ad Imperatorem palatia pertinent, ad sacerdotem ecclesiae*, tomado como expresión de la defensa de los derechos de la Iglesia contra los arrianos al tiempo que, a través de una enunciación de la idea del *princeps a legibus solutus*, neutraliza el peligro que para la Iglesia supone la posible injerencia en sus intereses de un monarca absoluto¹².

Para llegar a estos planteamientos, característicos de finales del siglo IV y principios del V (que tendrán, por otra parte, una extraordinaria influencia en épocas y contextos posteriores) es necesario

¹¹ Amb. C. Aux., 35, [...] *soluimus quae sunt Caesaris Caesari, et quae sunt Dei Deo. Tributum Caesaris est, non negatur. Ecclesia Dei est, Caesari utique non debet addici, quia ius Caesaris esse non potest Dei templum.*

¹² Se adelanta a la ley materializada bajo Teodosio II y Valentiniano III, *CI*, 1, 14, 1, *vid.* J. Gaudemet, *Droit séculier et droit de l'Église*, pp. 304-306; C. Antognazzi, “*Ad Imperatorem palatia pertinent*”, p. 282-283.

conocer las raíces que hicieron posible la fructificación de esta elaborada teología política. La clave de la cuestión hay que buscarla en la fase que comprende el establecimiento de la tolerancia hasta la exclusividad del cristianismo. Sin la aportación de las circunstancias y los personajes protagonistas de las mismas, es imposible comprender la génesis del pensamiento político ambrosiano¹³ y, en general, las teorías augustinianas sobre el *regnum*¹⁴. En cualquier caso, es preciso no perder la perspectiva del problema a lo largo de los siglos, pues encontramos que los mismos conflictos aparecen bajo apelativos diferentes en contextos de tensión muy similares. De este modo, no es difícil advertir la recurrencia de este conflicto tanto en la reforma gregoriana y las fases previas a la teocracia pontificia como, en el contexto de la Reforma y, especialmente, en la aparición de las primeras monarquías y repúblicas protestantes donde el príncipe se consideraba libre (desligado, *absolutus*) de rendir obediencia a la autoridad romana hasta el punto de suplantarlo al papa en la rectoría de la religión nacional.

Quizá fue D. H. Williams quien en su obra *Ambrose of Milan and the End of the Nicene-Arian Conflicts*, supuso exponer como ningún otro estudioso hasta entonces la autoridad incontestable del obispo milanés y su capacidad para liquidar un conflicto que, tanto por su corrosividad como por su larga duración, amenazaba con desestabilizar las bases de la Iglesia. La victoria de Ambrosio de Milán sobre el homeísmo, sin embargo, merece ser contemplada a través del complejo proceso ideológico que se desarrolla entre la condena de Arrio en el concilio de Nicea de 325 y la imposición de un modelo doctrinal definitivo en el concilio de Constantinopla de 381 entendiendo, en este sentido, la figura del obispo milanés como la del legítimo heredero de los nicenos

¹³ La influencia implícita de Hilario de Poitiers en Ambrosio de Milán es muy importante ya que éste recoge la interpretación hilariana del pasaje de Mateo contenida en el *Commentarium in Matthaeum* 23, 1-2, desarrollando la tesis de la separación Iglesia-Estado. Vid. K. Rosen, "Ilario di Poitiers e la relazione tra la chiesa e lo stato", en G. Bonamente y A. Nestori (eds.), *I cristiani e l'Impero*, pp. 63-74. Ambrosio va más allá de la ya de por sí radical tesis hilariana propugnando la defensa de la autonomía del sacerdote y la superioridad de la Ley divina respecto de la humana.

¹⁴ Aug. *Ciu. Dei*, 14, 1; 14, 28; 15, 1; 15, 4, 19, 4; 19, 27-28; 20 9, 1-4, entre otros muchos.

occidentales, en general y de Hilario de Poitiers, en particular¹⁵. A pesar de esto, encuentro que no se debería sobredimensionar la labor “renicenicadora” de Hilario de Poitiers y Eusebio de Vercelli en la Galia y el Norte de Italia haciendo de ella la clave del éxito ambrosiano¹⁶. Como expuse anteriormente, la política religiosa postjuliana perseguía el mantenimiento de un equilibrio a través de la neutralidad imperial, favoreciendo la permanencia de los obispos, ya fuera su sensibilidad doctrinal nicena o arriana, y evitando el grave conflicto que podría traer consigo la restauración de un niceno en la sede ocupada por un arriano. El fracaso de Hilario de Poitiers en Milán ante Auxencio obedece a este presupuesto de neutralidad imperial y será necesario esperar no sólo al deceso del obispo arriano de Milán sino a la revitalización del conflicto por parte de Ambrosio para que se observe un cambio significativo en las disposiciones legales de los emperadores en materia religiosa. Ese cambio vendría operado por dos cuestiones clave: la puesta en valor de la doctrina nicena a través de los dos primeros libros *De Fide* escritos para Graciano y al exitoso desarrollo del concilio de Aquileya de 381¹⁷.

Ambrosio de Milán supo valorar hasta qué punto era importante la adscripción del emperador a una doctrina cristiana u otra para lograr la primacía excluyente de la fe nicena sobre la arriana. La respuesta a las demandas de Graciano en forma de sencilla (pero eficaz) catequesis fue determinante para el posterior triunfo del nicenismo en todo el Imperio bajo los designios de Teodosio. En este sentido, sería ingenuo menospreciar tanto el conocimiento teológico como la dialéctica empleada por el obispo quien no duda en asociar la prosperidad del Imperio a la confesión del nicenismo¹⁸ a través de una equiparación entre

¹⁵ M. Simonetti, “La política antiarriana di Ambrogio”, en G. Lazzati (ed.), *Ambrosius episcopus. Atti del Congresso internazionale di studi ambrosiani nel XVI centenario della elevazione di sant’Ambrogio alla cattedra episcopale*, Milán, 1976, vol. 1, p. 285.

¹⁶ R. Lizzi, “Ambrose’s Contemporaries and the Christianization of Northern Italy”, *JRS* 80, 1990, pp. 156-163.

¹⁷ D. H. Williams, Ambrose of Milan, pp. 154-155 y 218-231; *Idem*, “Polemics and Politics in Ambrose of Milan’s *De Fide*”, *JThS* 46, 1995, pp. 521-529; A. Alba López, *Príncipes y tiranos*, pp. 90-94.

¹⁸ Amb. *De Fide* 2, 16, 137-139,

el hereje y el extranjero en un contexto en el que la actividad en las fronteras estaba comenzando a acentuarse progresivamente. Es por esto que resulta imposible soslayar la evidente recepción que hace Ambrosio de la actividad y los escritos, no sólo niceno-atanasianos, sino de toda la doctrina política emanada de diferentes fuentes que he ido mostrando a lo largo del presente trabajo. Evidentemente, se observa la continuidad de una de las trayectorias teológicas existentes entre todas ellas, la recogida por los nicenos, que es, a la postre, la que, con ligeros ajustes marcados por el eventual apoyo de las instituciones civiles, va a configurarse como la opción ortodoxa y, por tanto, definitiva.

CONCLUSIONES

La poderosa influencia de los factores anteriormente tratados (actitud paulina hacia la autoridad, fin de las persecuciones, inicio de la tolerancia) propiciaron la aparición de una actitud positiva hacia el poder civil legítimamente constituido por parte de los cristianos, quienes comenzaron a atribuir las discrepancias acontecidas en momentos de tensión a la perversión del emperador de turno o a la influencia perniciosa de sus “malos consejeros”¹ y no a la institución política en sí.

De manera consciente, he eludido todo recurso a la definición de “teología política”, a la glosa de las principales obras sobre el tema y a resumir un estado de la cuestión que poco o nada puede ofrecer al planteamiento que he tratado dar a mi trabajo. No interesa aquí discernir hasta qué punto el monarca, fuera éste pagano o cristiano, estaba legítimamente imbuido de prerrogativas religiosas, ni tampoco los oscuros intereses sectarios que la Iglesia (o, por extensión, la religión) tuviese depositados en un tutelaje exclusivo de la acción civil de dicho monarca.

El intenso debate inaugurado en 1922 por el intelectual filonazi Carl Schmitt², acuñador del término “teología política”, alcanza su punto álgido con la refutación de Erik Peterson a las tesis schmittianas sobre la *Reichsteologie*. Schmitt estaba persuadido de que se había producido un trasvase de los planteamientos teológicos a los políticos y que Iglesia y Estado se habían configurado, o debían configurarse, como una amalgama. Peterson, en cambio, consideraba que ese trasvase había sido en sentido inverso, de la política a la teología, pues

¹ E. D. Hunt, “Did Constantius II have Court Bishops” *StudPatr*, 19, 1989, pp. 86-90; J. Churrua, “Patrística y derecho romano”, en *Cristianismo y mundo romano*, Bilbao, 1998, p. 27.

² Vid. J. W. Bendersky, *Carl Schmitt: Theorist for the Reich*, Princeton, 1983; G. Balakhrisnán, *The Enemy: An Intellectual Portrait of Carl Schmitt*, Londres, 2000; M. Hollerich, “Carl Schmitt”, en P. Scott y W. T. Cavanaugh (eds.), *The Blackwell Companion to Political Theology*, Oxford, 2004, pp. 107-122.

la Iglesia era, en sí misma, una *pólis*³. A diferencia de Schmitt, se posiciona contra la legitimación teológica de lo civil, atacando a la *Reichsteologie* schmittiana que apoyaba teológicamente al Tercer Reich. Peterson va más allá de la servidumbre del intelectual respecto al partido, característica de Carl Schmitt, planteándose las relaciones entre poder político, Iglesia y teología a lo largo de la Historia⁴. En cualquier caso, resulta obvio que desde la formulación de Carl Schmitt y la contestación de Erik Peterson, más adecuada para el presente contexto, el concepto de “teología política” ha experimentado una transformación tanto en su significado como en su aplicación y se ha adaptado, en cierta manera, a nuevos sujetos de estudio que nada tienen que ver con la justificación teológica de regímenes totalitarios⁵.

En este sentido, se ha considerado tradicionalmente a Eusebio de Cesarea como el primer teólogo político del cristianismo. Sin embargo, el hecho de que haya vivido intensamente la fase posterior a la tolerancia no debe hacer que le concedamos a él la exclusividad de la formulación teológico-política hasta Ambrosio de Milán o Agustín de Hipona. Hay, como he tratado de demostrar, otras formas de hacer teología política y otras circunstancias que favorecen su desarrollo. Es precisamente por esto por lo que he deseado anteponer el análisis de las doctrinas cristianas arriana y nicena en relación al ejercicio del poder frente a cualquier tipo de especulación teológica que fuese ajena al

³ P. Fuenteseca, “La idea política greco-romana y el cristianismo: ¿*polis* o *kosmopolis*?”, *Atti dell'Accademia Romanistica Costantiniana, X. Convegno Internazionale in onore di Arnaldo Biscardi*, Perugia, 1995, pp. 169-174.

⁴ G. Uríbarri Bilbao, en E. Peterson, *El monoteísmo como problema político*, pp. 37-39; M. Hollerich, “Carl Schmitt”, en P. Scott y W. T. Cavanaugh (eds.), *The Blackwell Companion to Political Theology*, p. 120.

⁵ Es el caso de uso de este concepto en un contexto de historia de las mentalidades, de las ideologías o, sencillamente, del pensamiento, más vinculado a la concepción política de la Iglesia y de las relaciones entre poder civil y religioso que a especulaciones de otro tipo. Así, las obras de M. Scattola, *Teologia politica*, Bolonia, 2007 y los estudios más particulares de R. Farina, *L'Impero e l'imperatore cristiano*, Zurich, 1966; C. Antognazzi, “*Ad Imperatorem palatia pertinent, ad sacerdotem ecclesiae*. La teologia politica d'Ambrogio nei primi dodici anni del suo episcopato (374-386).”, *ASR* 9, 2004, pp. 271-297 o A. Alba, *Príncipes y tiranos*, Madrid, 2006, se inscriben en esta concepción del término y no en la puramente schmittiana.

contexto político del momento, ya que creo que es en la confrontación de estas dos doctrinas donde se puede hallar la fase más dinámica y decisiva de especulación teológico-política, en tanto que ésta se encuentra determinada por una realidad que estimula e incita la producción intelectual de los Padres de la Iglesia en este sentido.

La ideología es, en el siglo IV, teología y, desde este punto de vista, se puede abordar el estudio de la ideología política del Imperio cristiano de un modo válido y eficaz. Los teólogos son, en este sentido, ideólogos, pensadores cristianos que nos proporcionan una visión articulada del *regnum* y de su legítima titularidad. Sin embargo, para acceder a esto, es necesario abordar la situación concediendo al estudio de las doctrinas cristianas un lugar destacado, puesto que sin la indispensable información que nos proporcionan, cualquier estudio sobre la materia sería parcial y, por lo tanto, incompleto. Si la preocupación principal de la doctrina política emanada del NT y de la especulación de los pensadores cristianos preconstantinianos era establecer una diferenciación clara y explícita entre el Reino de Dios y los reinos terrenales, tras la tolerancia y, particularmente, durante la fase más acerba de la polémica antiarriana (décadas centrales del siglo IV), el esfuerzo principal va a recaer sobre la separación de competencias Iglesia-Estado, la prioridad de una autoridad frente a otra y la idea de “legitimidad” que condicione la titularidad del poder civil.

La separación de competencias establece unas áreas de actuación cuya gestión debe ser detentada por una autoridad legítimamente constituida y adecuada para asumir la gestión de dicha área. En este sentido, la paulatina postergación de toda autoridad civil en los asuntos religiosos es un fenómeno que se viene observando desde el momento en que Constantino se arroga la competencia de ser ἐπίσκοπος τῶν ἐκτῶν hasta la enunciación de la doctrina de las dos espadas de Gelasio I. La fase cronológica propuesta, el reinado de Constancio II (y las consecuencias del mismo hasta el concilio de Constantinopla de 381), cubre uno de los periodos más dinámicos y representativos en lo que a esta pretensión se refiere, debido a la importancia decisiva de la polémica niceno-arriana que se desarrolla a lo largo de esta época.

La jerarquización de la autoridad es el más complejo de estos

tres fenómenos, ya que tiene una relación directa con el desarrollo de la importancia del derecho natural en este contexto y obedece, por tanto, a premisas más sutiles que el resto de los elementos. La autoridad episcopal se coloca entre Dios y el poder civil, elevando sus funciones de inspección al ejercicio del poder y al monarca mismo, que debe someterse a la Iglesia en tanto única intérprete y representante de Dios en la tierra. “Es buen emperador aquel que busca la ayuda de la Iglesia y no la rechaza⁶”, manifiesta de modo elocuente Ambrosio de Milán en este sentido.

La dicotomía arriano-nicena es fundamental para entender este profundo cambio entre la predisposición episcopal a aceptar al emperador como uno más y el rechazo absoluto a la injerencia del poder temporal en asuntos eclesiásticos. Es una vez más el obispo de Milán quien advierte que fueron los arrianos quienes dieron “carta blanca” al poder civil para entrometerse en los asuntos de la Iglesia⁷, motivo por el cual la oposición del poder a la visión de la política propuesta por los nicenos se volvió tan virulenta. La figura del obispo niceno reclama, en todo momento, su independencia respecto del poder civil pero también la superioridad de su autoridad frente a la del emperador. Este concepto tuvo una evolución tímida a lo largo del siglo IV y su reivindicación aparece en momentos de gran tensión, bien sea contra el poder en sí mismo o aquellos que fueron considerados como los herejes. Los hitos marcados por Lucifer de Cagliari, Optato de Milevi y Ambrosio de Milán, en este sentido, contribuyen al desarrollo de un pensamiento político eclesiástico en virtud del cual la autoridad del obispo comienza a percibirse como superior a la de cualquier poder civil legítimamente constituido⁸.

⁶ Amb. C. Aux., 36, *Bonus enim imperator quaerit auxilium Ecclesiae, non refutat.*

⁷ *Idem*, 31, [...] *isti imperatorem uolunt dare ius ecclesiae.*

⁸ J. Fernández Ubiña, “Teoría y praxis del poder episcopal en la Hispania del Bajo Imperio”, en G. Bravo y R. González Salinero (eds.), *Toga y daga. Teoría y práctica de la política en Roma*, Madrid, 2010, pp. 313-315; S. A. Tákacs, *The Construction of Authority in Ancient Rome and Byzantium*, pp. 98-99; C. Rapp, *Holy Bishops in Late Antiquity*, pp. 209-302, para comprender la superioridad del obispo como supremaautoridad pragmática, espiritual y ascética.

El concepto de legitimidad se configura, en este sentido, como un factor determinante a la hora de establecer una prioridad jerárquica. Existen varias fuentes de legitimidad, pero aquella que proviene directamente de la divinidad adquiere una categoría superior al resto. Es en este punto donde los especialistas religiosos, los “inspectores” legítimamente acreditados, se yerguen como intérpretes exclusivos de la voluntad de Dios. De ahí la importancia en establecer qué es y qué no es ortodoxo en un contexto doctrinal, ya que la rectitud doctrinal determinará la ideología del obispo frente al poder y, por tanto, el establecimiento o no de una Iglesia de Estado, en el más genuino sentido de instrumento o coadyuvante ideológico del poder civil al estilo del arrianismo.

Por esta razón, resultaría estéril rastrear la posición ideológica frente al poder defendida por las diferentes corrientes del cristianismo sin prestar la atención necesaria a las controversias teológicas, se refieran éstas a la relación entre Padre e Hijo que se estableció en el concilio de Nicea o a la formulación del dogma trinitario que se impuso en el concilio de Constantinopla. De estas agrias discusiones nacerán los postulados divergentes que condicionarán de forma decisiva el complejo debate político y doctrinal en el que estarán inmersos los obispos frente al poder imperial. Escamotear el puesto primordial que debería tener este estudio profundo y exhaustivo de las querellas y las doctrinas religiosas para comprender la proyección de la institución eclesiástica durante la Antigüedad Tardía conduciría a una comprensión deficiente y sesgada de los condicionamientos teóricos que están detrás de la construcción de la ideología del poder político. Erik Peterson supo entender este punto tan trascendental (aunque sin llegar a desarrollar en profundidad el origen de tales condicionamientos) en su obra *El monoteísmo como problema político*:

En estas disquisiciones, que no hacen más que repetir los razonamientos de Eusebio, se descubre sin tapujos el sentido político último del arrianismo. El monoteísmo es una exigencia política, una pieza del Imperio. En el instante en el que el concepto de monarquía divina, que no era más que el reflejo de la monarquía terrestre del imperio romano, entraba en colisión con el dogma de la Trinidad, la controversia sobre este dogma se convertía en una lucha eminentemente política. Porque si no se podía

sostener teológicamente el monoteísmo, el concepto de la monarquía divina en el sentido en que la había formulado Eusebio, entonces ya no se podía considerar a Constantino y sus sucesores como realizadores en principio de lo que había fundado Augusto. El cristianismo se presentaba así, tanto en el plano político como en el metafísico, como una “rebelión”, cosa que ya había previsto Celso. Se comprende que lo que inclinó al emperador al lado de los arrianos fue el apremiante interés político, y que los teólogos arrianos fueron los teólogos de la corte bizantina. La doctrina ortodoxa de la Trinidad amenazaba en verdad la teología política del Imperio romano⁹.

Mi intención a lo largo de este trabajo no ha sido otra que explicar de manera clara y documentada en qué modo el monoteísmo trinitario propuesto por los nicenos (y que será, finalmente, apuntalado en el concilio de Constantinopla de 381) transformó de manera decisiva e irreversible no sólo la teología política tradicional, sino los conceptos mismos de legitimidad, autoridad y jerarquía.

El triunfo del nicenismo como modelo doctrinal ortodoxo supone la victoria de una tradición teológica frente a otras que se percibían como rivales en la intensa lucha por la primacía y la identificación con la ortodoxia. A lo largo del primer capítulo he tratado de ofrecer un balance sobre las dos principales tradiciones teológicas del momento¹⁰. El triunfo de la consustancialidad frente a las tesis de Arrio, que hacía del Hijo una creación posterior, acentúa la importancia del incipiente derecho natural cristiano que coloca al Dios Uno y Trino por encima de cualquier producto de su creación, incluido aquél que haya sido elegido para regir los designios de los seres humanos. El respaldo de un concilio ecuménico desempeña un papel decisivo puesto que inaugura la dimensión tutelar del obispo sobre el poder, añadiendo al papel de consejero las capacidades de legítima y exclusiva interpretación de la voluntad divina.

El cristianismo debe definirse de manera definitiva a raíz de la tolerancia, ya que se exige de la Iglesia que se configure a través de un modelo doctrinal único y exclusivo equiparable al de la voluntad y

⁹ E. Peterson, *El monoteísmo como problema político*, pp. 92-93.

¹⁰ Véase el Apéndice 1.

acción única del emperador autocrático con el fin de lograr una identificación entre el sistema de gobierno monárquico y el monoteísmo. Sin embargo, si bien este ideal, claramente expresado desde los primeros estadios del conflicto por Eusebio de Cesarea, era común a las dos principales doctrinas cristianas imperantes en el momento, no lo era así la caracterización y la relevancia otorgadas a los principales sujetos rectores de ambas monarquías, la celeste y la terrena. Es en este punto donde la definición y consideración de la segunda Persona de la Trinidad va a adquirir una mayor relevancia en lo relativo a la concepción y al ejercicio del poder. La trascendental importancia de la variable cristológica en la concepción teológico-política de la época constantiniana se pone, de esta manera, en evidencia a través de las innumerables vicisitudes sufridas por nicenos y arrianos en los últimos años del reinado de Constantino, periodo en el que se empieza a vislumbrar desde el poder la conveniencia de las tesis arrianas para un ejercicio del poder absoluto, menos trabado y más expeditivo en la consecución de sus intereses.

Efectivamente, la consideración de la figura y la dimensión de Cristo por los arrianos, así como la mayor importancia atribuido a la figura del monarca terreno, homólogo de la divinidad en la tierra, facilita la asunción de una serie de prerrogativas en la gestión de los asuntos eclesiásticos por parte del emperador y una decidida postergación de las funciones de inspección del episcopado, reducido a respaldar y legitimar las disposiciones del monarca. Éste es, a grandes rasgos, el panorama heredado por los sucesores de Constantino, quienes continúan obstinadamente la política religiosa de su padre en un contexto de profundo antagonismo teológico que terminará polarizando, de forma evidente, la situación religiosa en el Imperio.

La tradicional identificación del nicenismo con Occidente y del arrianismo con Oriente, si bien artificial y hasta cierto punto engañosa, obedecería, en este contexto, al resultado de la larga y solapada pugna entre los hijos supervivientes de Constantino (Constancio II y Constante) por el control absoluto del Imperio. En este sentido, se ha querido entender la adscripción religiosa de cada uno como una expresión de sus ambiciones y de su antagonismo político. Sin

embargo, pese a lo atractivo de este sencillo planteamiento, es necesario contemplar el conflicto desde el punto de vista de la tradición teológica que imperaba en estas dos áreas y que condicionaba, de manera evidente, al episcopado que frecuentaba las cortes imperiales de Tréveris y Antioquía y que, por tanto, influía sobre las disposiciones de ambos monarcas. El sustrato teológico y el desarrollo del mismo, por tanto, se impondrían como criterio a tener en cuenta a la hora de valorar la evolución de la política religiosa de Constancio II y de Constante. Evidentemente, el antagonismo de ambas doctrinas cristianas, al trascender el ámbito político y al provocar una confrontación entre los emperadores, experimenta una evolución paralela a los condicionamientos impuestos por el férreo posicionamiento doctrinal. En este sentido, el estudio propuesto de Marcelo de Ancira debería ponernos sobre la pista de la existencia de un complejo e inexorable proceso de depuración de elementos comprometedores dentro de las doctrinas en litigio cuyo fin último es acometer, con los argumentos más sólidos posibles, la demolición ideológica del contrario. Con el sacrificio necesario de Marcelo de Ancira se eliminaba la tradicional acusación de monarquianismo que pesaba tradicionalmente sobre la fe de los occidentales al tiempo que estos se preparaban para acoger el legado origeniano que, de la mano de Atanasio de Alejandría y más genuinamente de Hilario de Poitiers, va a plantar la semilla del arranque teológico de Occidente, que, desde las aportaciones de Tertuliano y Cipriano, apenas daba señales de vida.

A pesar de los esfuerzos del nicenismo y de su aceptación entre el episcopado occidental, la pérdida del apoyo político con la desaparición del emperador Constante, provoca un auge sin precedentes del arrianismo en el Imperio, cuya influencia comienza a desplegarse por Occidente a través de una serie de expeditivas medidas tomadas por Constancio II para lograr la unificación religiosa definitiva de sus dominios patrimoniales. Sin embargo, pese al patrocinio del poder y a la vertiginosa sucesión de concilios cuyo fin último no era otro que establecer una única fórmula de consenso, el arrianismo constanciano no sobrevivió mucho tiempo a la muerte de su patrocinador. Con esto no estoy afirmando que el arrianismo

desapareciese de la escena religiosa del momento, sino que la religión de Estado propuesta por el hijo de Constantino fracasó, dejando paso a un auge sin precedentes de la opción opositora.

A pesar de esto, es preciso no caer en el simplismo y contemplar el triunfo del nicenismo como resultado único de la desaparición de su detractor imperial, bien al contrario, el éxito de Nicea se debe, en mi opinión, a tres fenómenos diferentes:

1) En primer lugar, el despertar teológico de Occidente a mediados del siglo IV como resultado de la agudización extrema del conflicto con los arrianos. La respuesta de los nicenos a los diferentes ataques que desde el poder político y desde el concilio estaban minando su posición fue la de llevar a cabo una labor intensa de oposición al poder a través de la polémica y la apologética. En estos géneros, la necesidad inmediata de oposición, difamación y justificación se va dotando de argumentos teológicos a fin de sustentar con argumentos sólidos no sólo la oposición a unas doctrinas tenidas por heréticas sino el antagonismo al régimen político vigente. En el desarrollo de las diferentes obras nicenas de la época, especialmente en aquellas que coinciden con las fases más agudas del conflicto, observamos de manera fehaciente que la oposición y la justificación se apoyan cada vez menos en la difamación para sustentarse en una compleja elaboración teórica en la que la apropiación de la noción de ortodoxia y la deslegitimación del poder político legal a través de la autoridad extraída de determinados pasajes bíblicos constituyen los dos puntos clave que están detrás del paso de la polémica a la elaboración teológica. Efectivamente, una vez enunciadas las premisas con las que el autor pretendía contestar la opresión político-religiosa que estaba sufriendo, se hacía necesario hacer de este planteamiento inicial un desarrollo plenamente articulado con el que plantar cara a un colectivo más preocupado en llevar a cabo los deseos del emperador deponiendo obispos nicenos y condenando a los más díscolos de ellos al exilio o a las minas, que en apuntalar, ideológica y teológicamente, la postura que les había granjeado el favor imperial.

2) Al impulso de la teología en Occidente se debe unir, en segundo lugar, la flexibilidad del colectivo niceno en el contexto del

concilio de Alejandría, tras el indulto de Juliano. Ciertamente, el acercamiento a los grupos ortodoxos no nicenos, como los melecianos en Antioquía, dotó de mayor fuerza al movimiento e igualmente reconcilió su postura con la de muchos que, por una serie de disensiones terminológicas y una cierta prevención contra el *homooúsios* de Nicea, se habían apartado de los atanasianos aun siendo plenamente ortodoxos. La readmisión en comunión de estos ortodoxos no nicenos no estuvo, como era de esperar, exenta de polémica y los elementos más radicales como el incombustible Lucifer de Cagliari retiraron su apoyo a la causa por la que habían militado tanto tiempo.

3) Por último, resulta imprescindible valorar como razón definitiva del posterior éxito del nicenismo la reformulación y adaptación de los conceptos, términos y definiciones más comprometidas en la teología de los Padres de la Iglesia pronicenos. En este sentido, la labor de los Capadocios se revela fundamental para comprender el triunfo de los postulados defendidos a lo largo del conflicto por Atanasio, Hilario y sus partidarios en el concilio de Constantinopla de 381 que marca un hito en la evolución del dogma y en la definición doctrinal del siglo IV. Así, si el arrianismo homeo de Constancio II queda desbancado por el nicenismo atanasiano, se podría afirmar, sin temor a incurrir en el error, que el arrianismo, como doctrina cristiana, queda “herido de muerte” tras el concilio de Constantinopla y que las formas en las que se va a presentar en fases posteriores no tendrán, en ningún caso, la virulencia y la fuerza que presentaron los “arrianismos” de Arrio de Baucalis, Eusebio de Nicomedia o el fiero anomeísmo de Eunomio y Aecio.

Si la importancia del desarrollo de la teología, la depuración y reformulación de nicenismo y la actitud conciliadora inaugurada en la fase juliana son clave para comprender la victoria una doctrina cristiana sobre otra, no es menos importante valorar el bagaje especulativo político que el conflicto ha legado a sus inmediatos herederos. Con el auge del episcopado, la reivindicación de la sucesión apostólica se configura como un elemento de oposición al poder político, sin más referente divino que el haber sido establecido en el trono por la Providencia, respecto al cual se atribuirá la función de

tutelarlo y supervisarlo situándose, de esta manera, en una posición de rectoría que hace del obispo el único intérprete legítimo de la voluntad de Dios y, por tanto, intermediario entre la divinidad y el conjunto de los seres humanos, incluido el emperador.

CONCLUSIONS

The powerful influence of the factors we have treated previously (the Pauline attitude towards authority, the end of persecution, the beginning of tolerance) favoured the apparition of a positive attitude towards the legitimate civil power from Christians, who started to attribute the discrepancies which took place during moments of tension to the perversion of the emperor involved or to the pernicious influence of his “bad counsellors”¹¹ and not to the political institution itself.

I have consciously avoided recurring to the definition of “political theology”, to the description of the main works on the subject and to sum up a state of the question which has little to offer to the focus I have attempted to give to my work. What interests us is not up to which point the monarch, whether he is pagan or Christian, was legitimately imbued with religious prerogatives, nor the obscure sectarian interests that the Church (or, by extension, those of religion) may have had in an excessive tutoring of the civil actions of said monarch.

The intense debate begun in 1922 by the scholar and Nazi sympathiser Carl Schmitt¹², who coined the term “political theology”, reached its peak with the refutation to Erik Peterson to Schmitt’s conclusions on *Reichtheologie*. Schmitt was convinced that there had been a transfer of theological positions into politics, and that the Church and the State had configured themselves, or should configure themselves, as an amalgam. Peterson, on the other hand, considered that this transfer had gone inversely, from politics to theology, since the

¹¹ E. D. Hunt, “Did Constantius II have Court Bishops” *StudPatr*, 19, 1989, pp. 86-90; J. Churrua, “Patrística y derecho romano”, en *Cristianismo y mundo romano*, Bilbao, 1998, p. 27.

¹² *Vid.* J. W. Bendersky, *Carl Schmitt: Theorist for the Reich*, Princeton, 1983; G. Balakhrisnán, *The Enemy: An Intellectual Portrait of Carl Schmitt*, London, 2000; M. Hollerich, “Carl Schmitt”, en P. Scott y W. T. Cavanaugh (eds.), *The Blackwell Companion to Political Theology*, Oxford, 2004, pp. 107-122.

Church was, in itself, a *polis*¹³. Unlike Schmitt, he opposed the theological legitimization of civil affairs, attacking Schmitt's *Reichtheologie* which theologically supported the Third Reich. Peterson went beyond Carl Schmitt's characteristic intellectual servitude to the party, reflecting upon the relation between political power, Church and theology throughout History¹⁴. In any case, it is obvious that, from Carl Schmitt's formulation and Erik Peterson's rebuttal, more adequate for the present context, the concept of "political theology" has experienced a transformation both in its meaning as in its application and it has adapted, in a certain way, to new subjects of study which have nothing to do with the theological justification of totalitarian regimes¹⁵.

In this aspect, Eusebius of Caesarea has traditionally been considered to be the first political theologian in Christianity. Nevertheless, the fact that he had intensely lived through the phase before tolerance should not make us grant him the exclusivity of the formulation of political theology until Ambrose of Milan or Augustine of Hippo. There are, as I have attempted to demonstrate, other ways of making political theology, and other circumstances which favour its development. This is precisely why I have strived to focus on the analysis of Nicene and Arian Christian doctrines in relation to the exercise of power before any form of theological speculation foreign to the political context of the moment, as I believe that it is in the

¹³ P. Fuenteseca, "La idea política greco-romana y el cristianismo: ¿polis o kosmopolis?", *Atti dell'Accademia Romanistica Costantiniana, X. Convegno Internazionale in onore di Arnaldo Biscardi*, Perugia, 1995, pp. 169-174.

¹⁴ G. Uríbarri Bilbao, en E. Peterson, *El monoteísmo como problema político*, pp. 37-39; M. Hollerich, "Carl Schmitt", in P. Scott and W. T. Cavanaugh (eds.), *The Blackwell Companion to Political Theology*, p. 120.

¹⁵ This is the case with the use of this concept in the context of the history of mentalities, ideologies, or, simply, thought, more linked to the political conception of the Church and of the relations between civil and religious power than to any other kind of speculations. Thus, the works of M. Scattola, *Teologia politica*, Bologna, 2007, and the more specific studies of R. Farina, *L'Impero e l'imperatore cristiano*, Zurich, 1966; C. Antognazzi, "Ad Imperatorem palatia pertinent, ad sacerdotem ecclesiae. La teologia politica d'Ambrogio nei primi dodici anni del suo episcopato (374-386).", *ASR* 9, 2004, pp. 271-297 or A. Alba, *Príncipes y tiranos*, Madrid, 2006, correspond to this conception of the term, and not its purely Schmittian meaning.

confrontation of these two doctrines that we may find the most dynamic and decisive phase of speculation in political theology, as it is determined by a reality which stimulates and incites the intellectual production of the Fathers in this aspect.

Ideology is, in the fourth century, theology, and, from this point of view, it is possible to study the political ideology of the Christian empire in a valid and effective way. Theologians are, thus, ideologues, Christian thinkers who provide us with an articulated vision of the *regnum* and of its legitimate ownership. Nevertheless, in order to accede to this, it is necessary to consider the situation by granting the study of Christian doctrines an important place, as without the crucial information they provide us with, any study on the matter will only be partial, and, therefore, incomplete. If the main preoccupation of the political doctrine derived from the New Testament and of the speculation of pre-Constantinian Christian thinkers was to establish a clear and explicit distinction between the Kingdom of God and the earthly kingdoms, after tolerance, and, especially, during the harsher phase of the anti-Arian polemic (the middle years of the fourth century), the main effort would fall upon the separation of the competences of the Church and the State, the priority of one authority over the other and the idea of “legitimacy” which conditions the ownership of civil power.

The separation of competences establishes some areas of action whose management must be held by a legitimate authority, and which must be adequate to assume the management of said area. In this way, the gradual displacement of all civil authority in religious matters is a phenomenon which can be observed from the moment in which Constantine gave himself the authority of being ἐπίσκοπος τῶν ἐκτῶν up until the enunciation of the doctrine of the two swords by Gelasius I. The proposed chronological phase, the reign of Constantius II (and the consequences thereof until the council of Constantinople in 381), covers one of the most dynamic and representative periods in what concerns this subject, due to the decisive importance of the Nicene-Arian controversy which developed throughout this period.

The hierarchisation of authority is the most complex of these

three phenomena, as it bears a direct relationship with the development of the importance of natural right in this context and obeys, therefore, to far more subtle premises than the remainder of the elements. The bishop's authority is placed between God and civil power, elevating his functions of inspection to the exercise of power and to the monarch himself, who must submit to the Church as the sole interpreter and representative of God on Earth. "A good emperor is he who seeks help from the Church and does not refuse it¹⁶", as was eloquently manifested by Ambrose of Milan.

The Arian-Nicene dichotomy is fundamental to understand this profound change between the Episcopal predisposition to accept the emperor as one more and the absolute refusal to accept the interference of temporal power in Church matters. Once more, the bishop of Milan warns that it was the Arians who gave "carte blanche" to the temporal power to interfere in the matters of the Church¹⁷, which is the reason why the state's opposition to the Nicene vision of politics became so vehement. The figure of the Nicene bishop demands, at all times, to be independent from temporal power, but also the superiority of his authority over the emperor's. This concept evolved timidly throughout the fourth century, and its vindication appears in moments of great tension, either against temporal power itself or against those who were considered as heretics. The precedents established by Lucifer of Cagliari, Optatus of Milevi and Ambrose of Milan, in this aspect, contribute to the development of a religious political thought in which the authority of the bishop can be seen as superior to that of any legitimate temporal power¹⁸.

¹⁶ Amb. C. Aux., 36, *Bonus enim imperator quaerit auxilium Ecclesiae, non refutat.*

¹⁷ *Idem*, 31, [...] *isti imperatorem uolunt dare ius ecclesiae.*

¹⁸ J. Fernández Ubiña, "Teoría y praxis del poder episcopal en la Hispania del Bajo Imperio", in G. Bravo y R. González Salinero (eds.), *Toga y daga. Teoría y práctica de la política en Roma*, Madrid, 2010, pp. 313-315; S. A. Tákacs, *The Construction of Authority in Ancient Rome and Byzantium*, pp. 98-99; C. Rapp, *Holy Bishops in Late Antiquity*, pp. 209-302, in order to understand the superiority of the bishop as a pragmatic, spiritual and ascetic supreme authority.

The concept of legitimacy was, in this aspect, configured as a crucial factor when it came to establishing a hierarchical priority. There are various sources of legitimacy, but that which comes directly from divinity acquires a superior category to the rest. It is this point in which religious specialists, the duly accredited “inspectors”, appear as exclusive interpreters of the will of God. Hence the importance when it comes to establishing what is and what isn’t orthodox in a doctrinal context, as doctrinal rectitude would determine a bishop’s ideology before power, and thus, the establishment or not of a State Church, in its purest sense as an ideological instrument or auxiliary to civil power, such as Arianism.

This is why it would be fruitless to trace the ideological postures on the subject of power defended by various branches of Christianity without paying due attention to the theological controversies, whether these are about the relation between Father and Son which was established in the Council of Nicaea or about the formulation of the Trinitarian dogma which imposed itself in the Council of Constantinople. From these bitter quarrels would emerge diverging postulates which would decisively condition the political and doctrinal debate in which bishops would find themselves involved against the imperial power. To ignore the fundamental position which the deep and exhaustive study of the quarrels and religious doctrines of Late Antiquity would lead to a deficient and skewed comprehension of the theoretical conditioners which are behind the construction of the ideology of political power. Erik Peterson understood this point, though he didn’t study the origins of such crucial conditioners in depth in his work, *Monotheism as Political Problem*:

Throughout these digressions, which merely repeat Eusebius’ reasoning, the ultimate political meaning of Arianism is discovered. Monotheism is a political need, a piece of the Empire. From the moment in which the concept of divine monarchy, which was simply the reflection of the earthly monarchy of the Roman Empire, confronted the Trinitarian dogma, controversy on this dogma became an eminently political struggle. As, if monotheism could not be theologically defended, the concept of divine monarchy as had been formulated by Eusebius, then neither Constantine nor his subjects could be considered to have done, in principle,

that which Augustus had founded. Thus, Christianity presented itself, both on the political and metaphysical domains, as a “rebellion”, as Celsius had already seen previously. By this we mean that that which inclined the emperor towards the Arian cause was political interest, and that Arian theologians were the theologians of the Byzantine court. The orthodox doctrine of the Trinity truly threatened the political theology of the Roman Empire¹⁹.

My intention throughout this work has been to explain, in a clear and argued fashion, in what way the Trinitarian monotheism proposed by the Nicaenes (and which would, ultimately, be consolidated in the Council of Constantinople in 381) transformed, decisively and irreversibly, not only traditional political theology, but also the very concepts of legitimacy, authority and hierarchy.

The triumph of Nicaenism as an orthodox doctrinal model meant the victory of a theological tradition before others who perceived themselves as rivals in the intense struggle for supremacy and the identification of orthodoxy. Throughout the first chapter I have attempted to offer a balance on the two main theological traditions of the moment²⁰. The triumph of consubstantiality over Arius’ thesis, which made the Son a later creation, accentuated the importance of the early natural Christian right which placed the One and Triune God above any product of his creation, including he who had been chosen to reign over the designs of human beings. The support of a ecumenical council played a decisive role as it embodied the tutelary dimension of the bishop over temporal power, adding to the councilor’s role the capacity of legitimate and exclusive interpretation of divine will.

Christianity needed to define itself definitively after the beginning of tolerance, as it was necessary for the Church to configure itself via a unique and exclusive doctrinal model comparable to that of the single will and action of the autocratic emperor in order to manage an identification between the monarchic system of government and monotheism. And yet, even though this idea, clearly expressed from the

¹⁹ E. Peterson, *El monoteísmo como problema político*, pp. 92-93.

²⁰ See Appendix 1.

earliest stages by Eusebius of Caesarea, was common to both main Christian doctrines of the time, this was not the case with the characterization and relevance granted to the main subjects in both the celestial and the earthly monarchies. It is on this point that the definition and consideration of the second Person of the Trinity would acquire the greatest relevance in what refers to the conception and exercise of power. The crucial importance of the Christological variable in the theological-political conception of the Constantinian period is thus clear to see through the innumerable vicissitudes suffered by the Nicenes and Arians throughout the last years of Constantine's reign, a period in which, from the perspective of the temporal power, the relation between the Arian thesis for the exercise of power, less complicated and far more effective to the furthering of their interest, is becoming increasingly obvious.

Indeed, the consideration of the figure and dimension of Christ by the Arians, as well as the greater importance attributed to the earthly monarch as the homologue of divinity on Earth, facilitated the emperor's seizing of a series of prerogatives in the management of Church matters and a regression in the bishop's functions of inspection, being reduced to supporting and giving legitimacy to the monarch's actions. This is, broadly, what was inherited by Constantine's successors, who obstinately pursued their father's religious policy in a context in which the profound theological antagonism had polarized the religious situation in the Empire.

The traditional association of Nicenism with the West and of Arianism with the East, though artificial and, up to a certain point, faulty, is the result of the long struggle between Constantine's surviving sons (Constantius II and Constans) for absolute control of the Empire. In this way, the religious adscription of each one of them has been interpreted as the expression of their ambitious and political antagonism. However, despite the attractiveness of this simple proposal, it is necessary to look at the conflict from the point of view of the theological tradition which dominated in these two areas, and which obviously conditioned the bishops who visited the imperial courts of Trier and Antioch and which, therefore, influenced the dispositions of

both monarchs. The theological substrate and its development, therefore, would be the main criteria to keep in mind when considering the evolution of the religious policies of Constantius II and Constans. Obviously, the antagonism between both Christian doctrines, going beyond the political domain and by causing a confrontation between the emperors, held a parallel evolution to the conditionings imposed by the steely doctrinal positions. In this way, the study proposed by Marcellus of Ancyra points us to the existence of a complex and inexorable process of depuration of problematic elements in the confronted doctrines with the ultimate goal of carrying out, with the most solid possible arguments, the ideological demolition of the adversary. With the necessary sacrifice of Marcellus of Ancyra the traditional accusation of Monarchianism which was usually pointed at the Western faith at the time was silenced, whilst these prepared themselves to integrate the Origenian legacy which, coming from Athanasius of Alexandria and especially from Hilary of Poitiers, would sow the seeds of the West's theological revival, which had remained almost silent since Tertullian and Cyprian.

Despite all efforts by Nicenism and its acceptance amongst the Western episcopate, the loss of political support which came with the disappearance of emperor Constans brought about an unprecedented surge of Arianism throughout the Empire, whose influence began to spread to the West through a series of measures taken by Constantius II in order to manage definitive religious unification of his patrimonial domains. However, despite the support from the political power and the dizzying succession of councils whose only goal was to establish a unique form of consent, Constantian Arianism didn't survive long after the death of its promoter. With this I am not claiming that Arianism disappeared from the religious scene of the moment, but, rather, that the state religion proposed by Constantine's son failed, leading to an unprecedented surge of the opposing option.

Despite this, we mustn't fall into simplifications and contemplate the triumph of Nicenism exclusively as the result of the disappearance of its imperial detractor; rather, on the contrary, the success of Nicaea is due, in my opinion, to three different phenomena:

1) In the first place, the theological awakening of the West in the middle years of the fourth century as a response to the exacerbation of the conflict with the Arians. The Nicene response to different attacks from the political power and the council which were sapping their position was to carry out an intense work of opposition to power through polemics and apologetics. In these genres, the immediate necessity of opposition, defamation and justification began to obtain theological arguments in order to solidly support not only the opposition to doctrines which were considered as heretic, but also the antagonism to the extant political regime. In the development of different Nicene works of the period, especially those which correspond to the most acute phases of the conflict, we observe that the opposition and justification became less and less based upon defamation, basing themselves upon a complex theoretical elaboration in which the appropriation of the notion of orthodoxy and the delegitimization of the legal political power through the authority of certain biblical passages constituted two key points behind the transition from polemics to theological elaboration. Indeed, once the author had enounced the premises upon which he intended to challenge the political-religious oppression he was suffering, it was necessary to fully develop these initial premises in order to face a collective which was more preoccupied by carrying out the wishes of the emperor by deposing Nicene bishops, and condemning the more recalcitrant elements to exile or work in the mines, rather than to support, ideologically and theologically, the position which had granted them the imperial favour.

2) Furthermore, we must add, to the impulse of theology in the West, the flexibility of the Nicene collective in the context of the Council of Alexandria, after the pardon of Julian. Certainly, the closeness of orthodox non-Nicene movements, such as the Meletians in Antioch, gave far greater strength to the movement, and, likewise, led to a conciliation of their position with that of many who, through a series of terminological dissents and an unfavourable attitude towards the Nicene *homoeousios*, had distanced themselves from the Athanasians whilst remaining fully orthodox. The readmission in

communion of these orthodox non-Nicene collectives was not exempt from controversy, and the most radical elements, such as the incombustible Lucifer of Cagliari, withdrew their support from the cause for which they had fought for so long.

3) Finally, it is crucial to keep in mind, as the definitive reason of Nicenism's later success, the reformulation and adaptation of the most controversial concepts, terms and definitions of the theology of the pro-Nicene Fathers. In this way, the work of the Cappadocians is fundamental in order to understand the triumph of the postulates which were defended throughout the conflict by Athanasius, Hilary and his supporters in the Council of Constantinople in 381, which marked a precedent in the evolution of dogma and the doctrinal definition of the fourth century. Thus, if Constantius II's homean Arianism was displaced by Athanasian Nicenism, we may affirm that Arianism, as a Christian doctrine, was "mortally wounded" after the Council of Constantinople and that the shape it would adopt in later phases would lack the virulence and the strength presented by the "Arianisms" of Arius of Baucalis, Eusebius of Nicomedia or the ferocious Anomoeanism of Eunomius and Aëtius.

If the importance of the development of the theology, of the depuration and the reformulation of Nicenism, and the irenic attitude inaugurated during the Julianean phase are the key to understand the victory of one Christian doctrine over the other, it is no less important to keep in mind the important political speculative baggage which the conflict left to its immediate heirs. With the ascent of the episcopate, the vindication of apostolic succession configured itself as an element of opposition to political power, with no other divine reference than that of having been established on the throne by Providence, which, by granting itself the duty of tutoring and supervising it, would place the bishop as the sole legitimate interpreter of the will of God, and thus, the intermediary between divinity and all of humanity, including the emperor.

APÉNDICES

Apéndice I

Cuadro resumen de las principales posturas teológicas representadas en el concilio de Nicea de 325¹.

Marcelo de Ancira	Eustacio de Antioquía	Alejandro de Alejandría	Eusebio de Cesarea	Arrio, presbítero de Baucalis
<i>Ante tempus</i> Conforma una única sustancia con el Padre, lo que compromete seriamente la personalidad subsistente del Lógos-Hijo	<i>Ante tempus</i> Contrario a la tesis alejandrina de las tres hipóstasis. Da entidad subsistente al Hijo a través del término prósopon.	Eterna Acepta las tres hipóstasis y comparte la tesis origeniana de la generación eterna del Hijo.	<i>Ante tempus</i> Acepta la diferenciación hipostática pero no la generación eterna del Hijo.	<i>Ante tempus</i> Entiende al Hijo como una criatura (κτίσμα) creada de la nada.
Defensor del ὁμοούσιος en su sentido más radical (monarquiano)	Acepta el ὁμοούσιος sin la radicalidad de Marcelo de Ancira.	Acepta el ὁμοούσιος como arma contra Arrio, pero lo entiende en el sentido de Dionisio de Alejandría ² .	Aceptó el ὁμοούσιος movido por las circunstancias más que por el convencimiento. En cualquier caso, lo entiende en el sentido de Dionisio de Alejandría.	Rechaza la igualdad de sustancia y ve al Hijo como una hipóstasis propia inferior y diferente del Padre.

¹ La primera fila corresponde a la concepción de la generación del Hijo por el Padre. La segunda refleja el modo en el que cada uno entiende la diferenciación personal del Hijo con respecto al Padre o subsistencia (ὑπόστασις). La tercera refleja, en suma, el grado de aceptación que tiene el concepto ὁμοούσιος en su sistema teológico.

² Dionisio de Alejandría aceptó el vocablo entendiendo *ousía* como la segunda *ousía* aristotélica. Marcelo de Ancira, por el contrario, entiende la *ousía* al modo de la primera *ousía* aristotélica. Sobre Dionisio de Alejandría y el *homooúsios*, vid. M. Simonetti, "Ancora su Homooúsios a proposito di due recenti studi." *VetChr.*, 17, 1980, pp. 85-98.

Apéndice II

a) Alejandro de Alejandría, carta a los obispos, c. 318¹.

Τοῖς ἀγαπητοῖς καὶ τιμιωτάτοις συλλειτουργοῖς τοῖς ἀπανταχοῦ τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας, Ἀλέξανδρος ἐν Κυρίῳ χαίρειν.

Ἐνὸς σώματος ὄντος τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας, ἐντολῆς τε οὐσης ἐν ταῖς θεαῖς γραφαῖς, ‘τηρεῖν τὸν σύνδεσμον τῆς ὁμονοίας καὶ εἰρήνης,’ ἀκόλουθόν ἐστι γράφειν ἡμᾶς, καὶ σημαίνειν ἀλλήλοις τὰ παρ’ ἐκάστοις γινόμενα, ἵνα ἢ εἴτε πάσχει, εἴτε χαίρει ἐν μέλος, ἢ συμπάσχωμεν, ἢ συγχαίρωμεν ἀλλήλοις. Ἐν τῇ ἡμετέρᾳ τοῖνυν παροικίᾳ, ἐξῆλθον νῦν ἄνδρες παράνομοι καὶ Χριστομάχοι, διδάσκοντες ἀποστασίαν, ἣν εἰκότως ἂν τις πρόδρομον τοῦ Ἀντιχρίστου νομίσειε καὶ καλέσειε. Καὶ ἐβουλόμην μὲν σιωπῇ παραδοῦναι τὸ τοιοῦτον, ἵν’ ἴσως ἐν τοῖς ἀποστάταις μόνοις ἀναλωθῇ τὸ κακόν, καὶ μὴ εἰς ἑτέρους τόπους διαβάν, ῥυπώσῃ τινῶν ἀκεραίων τὰς ἀκοάς· ἐπειδὴ δὲ Εὐσέβιος, ὁ νῦν ἐν τῇ Νικομηδείᾳ, νομίσας ἐπ’ αὐτῷ κείσθαι τὰ τῆς ἐκκλησίας, ὅτι καταλείψας τὴν Βηρυτὸν, καὶ ἐποφθαλμίσας τῇ ἐκκλησίᾳ Νικομηδέων, οὐκ ἐκδεδίκηται κατ’ αὐτοῦ, προΐσταται καὶ τούτων τῶν ἀποστατῶν, καὶ γράφειν ἐπεχείρησε πανταχοῦ, συνιστῶν αὐτοῖς, εἴπως ὑποσύρῃ τινὰς ἀγνοοῦντας εἰς τὴν ἐσχάτην καὶ Χριστομάχον αἵρεσιν, ἀνάγκην ἔσχον, εἰδὼς τὸ ἐν τῷ νόμῳ γεγραμμένον, μηκέτι μὲν σιωπῆσαι, ἀναγγεῖλαι δὲ πᾶσιν ὑμῖν, ἵνα γινώσκῃτε τοὺς τε ἀποστάτας γενομένους, καὶ τὰ τῆς αἰρέσεως αὐτῶν δύστηνα ῥημάτια, καὶ ἔαν γράφῃ Εὐσέβιος, μὴ προσέχητε. Τὴν πάλαι γὰρ αὐτοῦ κακόνειαν τὴν χρόνῳ σιωπηθεῖσαν, νῦν διὰ τούτων ἀνανεῶσαι βουλόμενος, σχηματίζεται μὲν ὡς ὑπὲρ τούτων γράφων· ἔργῳ δὲ δείκνυσιν, ὡς ὅτι ὑπὲρ ἑαυτοῦ σπουδάζων, τοῦτο ποιεῖ.

Οἱ μὲν οὖν ἀποστάται γενομένοι εἰσὶν, Ἄρειος, Ἀχιλλᾶς, Αἰθιολῆς καὶ Καρπώνης, καὶ ἕτερος Ἄρειος, καὶ Σαρμάτης, καὶ Εὐζώιος, καὶ Λούκιος, καὶ Ἰουλιανὸς, καὶ Μηνᾶς, καὶ Ἑλλάδιος, καὶ Γάιος, καὶ σὺν αὐτοῖς Σεκοῦνδος καὶ Θεωνᾶς, οἱ ποτὲ λεχθέντες ἐπίσκοποι. Ποῖα δὲ παρὰ τὰς γραφὰς

A mis bienamados y muy honrados colegas en el ministerio de la Iglesia católica en todas partes, Alejandro os manda saludos en el Señor

1- Siendo uno el cuerpo de la Iglesia católica y existiendo en las sagradas Escrituras el precepto de conservar el lazo de concordia y de la paz (Ef 4, 3), es natural que nos escribamos y nos comuniquemos lo que nos pasa a cada uno, para que si un miembro sufre o se alegra, mutuamente suframos o nos alegremos (1 Co 12, 26). Ahora bien, ha sucedido en nuestra diócesis que recientemente han surgido hombres malvados y enemigos de Cristo, enseñando una apostasía que bien podría considerarse y calificarse como precursora del Anticristo. Yo hubiera preferido sepultarla en el silencio para que así el mal quedara limitado a los apóstatas y no trascendiera a otros lugares contaminando los oídos de algunos sencillos. Pero ya que Eusebio, ahora en Nicomedia, convencido de que la suerte de la Iglesia depende de él toda vez que, habiendo dejado Berito, asumió la autoridad de la iglesia de Nicomedia con impunidad, protege también a estos apóstatas y hace escribir por todas partes para apoyarles y para ver arrastrar a algunos ignorantes a la última herejía anticristiana he creído necesario, de acuerdo con cuanto está escrito en la Ley, no seguir callando sino decíroslo a todos, para que conozcáis a los que se han hecho apóstatas y los perversos enunciados de su herejía, y para que no prestéis atención a nada que Eusebio pudiera escribiros. Deseoso de renovar ahora por medio de ellos su antigua maldad que parecía sepultada en el silencio, hace como si escribiera a favor de ellos pero de hecho demuestra que trabaja en su propio favor.

2- Ahora bien, los que se han hecho apóstatas son: Arrio, Aquilas, Aitales, Carpón, otro Arrio, Sármata, Euzoyo, Lucio, Julián, Menas, Heladio, Gayo y, con ellos, Segundo y Teonas, antes llamados obispos. Y he aquí lo que dicen inventando contra las Escrituras:

¹ En Soc. Hist. eccl., 1, 6 y H. G. Opitz, *Urkunden zur geschichte des Arianischen Streites*, Walter de Gruyter, Berlín, 1934, *Urkunde* 4 b, pp. 6-11 (no se incluye aquí las listas de presbíteros y diáconos de pp. 10-11 por no ser relevantes para la cuestión tratada).

ἐφευρόντες λαλοῦσιν, ἐστὶ ταῦτα. ‘Οὐκ αἰεὶ ὁ Θεὸς Πατὴρ ἦν, ἀλλ’ ἦν ὅτε ὁ Θεὸς Πατὴρ οὐκ ἦν· οὐκ αἰεὶ ἦν ὁ τοῦ Θεοῦ Λόγος, ἀλλ’ ἐξ οὐκ ὄντων γέγονεν. Ὁ γὰρ ὢν Θεὸς τὸν μὴ ὄντα ἐκ τοῦ μὴ ὄντος πεποίηκε· διὸ καὶ ἦν ποτὲ ὅτε οὐκ ἦν. Κτίσμα γὰρ ἐστὶ καὶ ποίημα ὁ Υἱός. Οὔτε δὲ ὁμοιος κατ’ οὐσίαν τῷ Πατρὶ ἐστίν, οὔτε ἀληθινὸς καὶ φύσει τοῦ Πατρὸς Λόγος ἐστίν, οὔτε ἀληθινὴ Σοφία αὐτοῦ ἐστὶ· ἀλλ’ εἷς μὲν τῶν ποιημάτων καὶ γενητῶν ἐστὶ· καταχρηστικῶς δὲ λόγος καὶ σοφία, γενόμενος καὶ αὐτὸς δὲ τῷ ἰδίῳ τοῦ Θεοῦ Λόγῳ, καὶ τῇ ἐν τῷ Θεῷ Σοφίᾳ, ἐν ἧ καὶ τὰ πάντα καὶ αὐτὸν πεποίηκεν ὁ Θεός· διὸ καὶ τρεπτὸς ἐστὶ καὶ ἀλλοιωτὸς τὴν φύσιν, ὡς καὶ πάντα τὰ λογικά· ξένος τε καὶ ἀλλότριος, καὶ ἀπεσχοινισμένος ἐστίν ὁ Λόγος τῆς τοῦ Θεοῦ οὐσίας. Καὶ ἄρρητός ἐστιν ὁ Πατὴρ τῷ Υἱῷ· οὔτε γὰρ τελείως καὶ ἀκριβῶς γινώσκει ὁ Λόγος τὸν Πατέρα, οὔτε τελείως ὁρᾷ αὐτὸν δύναται. Καὶ γὰρ ἑαυτοῦ τὴν οὐσίαν οὐκ οἶδεν ὁ Υἱὸς ὡς ἐστὶ· δι’ ἡμᾶς γὰρ πεποιήται, ἵνα ἡμᾶς δι’ αὐτοῦ ὡς δι’ ὀργάνου κτίσῃ ὁ Θεός· καὶ οὐκ ἂν ὑπέστη, εἰ μὴ ἡμᾶς ὁ Θεὸς ἠθέληεν ποιῆσαι.’ Ἡρώτησε γοῦν τις αὐτοὺς, εἰ δύναται ὁ τοῦ Θεοῦ Λόγος τραπῆναι ὡς ὁ διάβολος ἐτράπη· καὶ οὐκ ἐφοβήθησαν εἰπεῖν, ‘Ναὶ δύναται· τρεπτῆς γὰρ φύσεως ἐστὶ, γενητὸς καὶ τρεπτὸς ὑπάρχων.’ Ταῦτα λέγοντας τοὺς περὶ Ἀρειον, καὶ ἐπὶ τούτοις ἀναισχυνοῦντας, αὐτοὺς τε καὶ τοὺς συνακολουθήσαντας αὐτοῖς, ἡμεῖς μὲν μετὰ τῶν κατ’ Αἴγυπτον ἐπισκόπων καὶ τὰς Λιβύας, ἐγγὺς ἑκατὸν ὄντων, συνελθόντες ἀνεθεματίσαμεν. Οἱ δὲ περὶ Εὐσέβιον προσεδέξαντο, σπουδάζοντες συγκαταμίξαι τὸ ψεῦδος τῇ ἀληθείᾳ, καὶ τῇ εὐσεβείᾳ τὴν ἀσεβειαν. Ἀλλ’ οὐκ ἰσχύσουσι, νικᾷ γὰρ ἡ ἀλήθεια· καὶ οὐδεμία ἐστὶ ‘κοινωνία φωτὶ πρὸς σκότος, οὐδὲ συμφώνησις Χριστῷ πρὸς Βελίᾳ.’ Τίς γὰρ ἤκουσε πώποτε τοιαῦτα; ἢ τίς νῦν ἀκούων οὐ ξενίζεται, καὶ τὰς ἀκοὰς βύει, ὑπὲρ τοῦ μὴ τὸν ῥύπον τούτων τῶν ῥημάτων ψαῦσαι τῆς ἀκοῆς; Τίς ἀκούων Ἰωάννου λέγοντος, ‘Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ Λόγος,’ οὐ καταγινώσκει τούτων λεγόντων, ‘Ἦν ποτὲ ὅτε οὐκ ἦν’; ἢ τίς ἀκούων ἐν τῷ εὐαγγελίῳ, ‘Ὁ μονογενὴς Υἱός,’ καὶ, ‘Δι’ αὐτοῦ ἐγένετο τὰ πάντα,’ οὐ μισήσει τούτους φθεγγομένους, ὅτι εἷς ἐστὶ τῶν ποιημάτων ὁ Υἱός; Πῶς δὲ δύναται εἷς εἶναι τῶν δι’ αὐτοῦ γενομένων; ἢ πῶς μονογενὴς, ὁ τοῖς πᾶσι κατ’ ἐκείνους συναριθμούμενος; πῶς δὲ ἐξ οὐκ ὄντων ἂν εἴη, τοῦ Πατρὸς λέγοντος, ‘Ἐξηρεύετο ἡ καρδία μου λόγον ἀγαθόν·’ καὶ, ‘Ἐκ γαστρὸς πρὸ ἐωσφόρου ἐγέννησα σέ’; ἢ πῶς ἄνόμιος τῇ οὐσίᾳ τοῦ Πατρὸς, ὁ ὢν εἰκὼν τελεία καὶ ‘ἀπαύγασμα’ τοῦ Πατρὸς, καὶ λέγων, ‘Ὁ ἐμὲ ἐωρακὼς, ἑώρακε τὸν Πατέρα’; Πῶς δὲ εἰ Λόγος καὶ Σοφία ἐστὶ τοῦ Θεοῦ ὁ Υἱός, ἦν ποτὲ ὅτε οὐκ ἦν; ἴσον γὰρ ἐστὶν αὐτοὺς λέγειν, ἄλογον καὶ

No siempre Dios ha sido Padre, sino que alguna vez Dios no era Padre. No siempre existió el Verbo de Dios, sino que existió de la nada. Porque Dios hizo de la nada al que no existía. Por eso alguna vez no existía. Así que el Hijo es criatura y cosa hecha. Ni es semejante en esencia al Padre ni es verdaderamente y por naturaleza Verbo del Padre, ni verdadera Sabiduría del Padre, sino que es una de las cosas hechas y venidas a ser. Impropiamente se le llama *Lógos* y Sabiduría: él mismo existe por el verbo propio de Dios y por la sabiduría de Dios, por lo que Dios lo ha hecho todo y a él también. Por eso, en cuanto a su naturaleza, está sujeto a cambios y alteraciones, como todos los seres racionales. Además el *Lógos* es extraño a Dios, difiere de él y está completamente alejado de la sustancia de Dios. El Padre es inefable para el Hijo. El Hijo no conoce perfecta y exactamente al Padre, ni puede contemplarle perfectamente. Como que ni siquiera sabe el Hijo a ciencia exacta como es su misma esencia, porque ha sido producido para nosotros para que Dios nos creara por él como instrumento. Ni hubiera existido si Dios no hubiera querido crearnos. Alguno les preguntó si el verbo de Dios podría cambiar como cambió el diablo. No han tenido vergüenza de contestar “Sí, podría, porque es de naturaleza mutable ya que es producido y mutable.

3- Nosotros los obispos de Egipto y Libia, reunidos en número de un centenar, hemos anatematizado a Arrio, por su descarada confesión de estas herejías, junto con todos aquellos quienes las han profesado. Han sido acogidos por Eusebio y se han dedicado a mezclar la mentira con la verdad, la impiedad con la ortodoxia. Pero no se saldrán con la suya porque vencerá la verdad y no existe nada en común entre la luz y las tinieblas, ni acuerdo entre Cristo y Belial. ¿Quién ha oído jamás tales cosas? ¿Quién al oírlas ahora no se asusta y tapa sus oídos para que no llegue a ellos la inmundicia de tales palabras? ¿Quién, al oír a Juan que dice: “Al principio era el Verbo” (*Jn* 1, 1), no condenará a los que dicen: “Alguna vez no existía? Y ¿quién, oyendo en el Evangelio: “Hijo único de Dios” (*Jn* 1, 3) y “Todo ha sido hecho por medio de él” (*Jn* 1, 18), no odiará a estos que afirman que el Hijo es una de tantas criaturas? ¿Cómo puede ser igual a lo que ha sido hecho por su mediación? O ¿cómo puede ser Hijo único si se le pone en relación con las demás cosas? ¿Cómo puede venir de la nada si el Padre dice: “Mi corazón ha producido una buena palabra” (*Sal* 45, 2) y “De mi seno antes de la aurora yo te he engendrado”? (*Sal* 106, 3). ¿Cómo puede ser desigual en esencia respecto al Padre el que es

ἄσοφον ποτὲ τὸν Θεόν. Πῶς δὲ τρεπτὸς ἢ ἀλλοιωτὸς, ὁ λέγων δι' ἑαυτοῦ, Ἐγὼ ἐν τῷ Πατρὶ, καὶ ὁ Πατὴρ ἐν ἐμοί· καὶ, Ἐγὼ καὶ ὁ Πατὴρ ἐν ἑσμεν· διὰ δὲ τοῦ προφήτου, Ἰδετέ με ὅτι ἐγὼ εἰμι, καὶ οὐκ ἡλλοίωμαι·; Εἰ δὲ καὶ ἐπ' αὐτόν τις τὸν Πατέρα τὸ ῥητὸν δύναται ἀναφέρειν, ἀλλὰ ἀρμοδιώτερον ἂν εἴη περὶ τοῦ Λόγου νῦν λεγόμενον, ὅτι καὶ γενομένος ἄνθρωπος οὐκ ἡλλοίωται, ἀλλ' ὥς ὁ Ἀπόστολος, Ἰησοῦς Χριστὸς χθὲς καὶ σήμερον ὁ αὐτὸς, καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας. Τί δὲ ἄρα εἶπεν αὐτοὺς ἐπεισεν, ὅτι δι' ἡμᾶς γέγονε, καίτοι τοῦ Παύλου γράφοντος, Δι' ὃν τὰ πάντα, καὶ δι' οὗ τὰ πάντα; Περὶ μὲν οὖν τοῦ βλασφημεῖν αὐτοὺς, ὅτι οὐκ οἶδε τελείως ὁ Υἱὸς τὸν Πατέρα, οὐ δεῖ θαυμάζειν. Ἀπαξ γὰρ προθέμενοι Χριστομαχεῖν, παρακροῦνται καὶ τὰς φωνὰς αὐτοῦ Κυρίου λέγοντος, Καθὼς γινώσκει με ὁ Πατὴρ, καὶ ἐγὼ γινώσκω τὸν Πατέρα. Εἰ μὲν οὖν ἐκ μέρους γινώσκει ὁ Πατὴρ τὸν Υἱόν, δηλὸν ὅτι καὶ ὁ Υἱὸς ἐκ μέρους γινώσκει τὸν Πατέρα. Εἰ δὲ τοῦτο λέγειν οὐ θέμις, οἶδε δὲ τελείως ὁ Πατὴρ τὸν Υἱόν, δηλὸν ὅτι καθὼς γινώσκει ὁ Πατὴρ τὸν ἑαυτοῦ Λόγον, οὕτω καὶ ὁ Λόγος γινώσκει τὸν ἑαυτοῦ Πατέρα, οὗ καὶ ἔστι Λόγος.

Καὶ ταῦτα λέγοντες, καὶ ἀναπτύσσοντες τὰς θείας γραφάς, πολλάκις ἀνεντρέψαμεν αὐτούς. Καὶ πάλιν ὡς χαμαιλέοντες μετεβάλλοντο, φιλονεικοῦντες εἰς ἑαυτοὺς ἐφελκύσαι τὸ γεγραμμένον, Ὅτ' ἂν ἔλθῃ ὁ ἀσεβὴς εἰς βάθη κακῶν, καταφρονεῖ. Πολλὰ γοῶν αἰρέσεις πρὸ αὐτῶν γεγονάσιν, αἵτινες πλέον τοῦ δέοντος τολμήσασαι, πεπτώκασιν εἰς ἀφροσύνην· οὗτοι δὲ διὰ πάντων αὐτῶν τῶν ῥημάτων, ἐπιχειρήσαντες ταῖς ἀναιρέσεσι τῆς τοῦ Λόγου θεότητος, ἐδικαίωσαν ἐξ ἑαυτῶν ἐκεῖνας, ὡς ἐγγύτεροι τοῦ Ἀντιχρίστου γενόμενοι. Διὸ καὶ ἀπεκηρύχθησαν ἀπὸ τῆς ἐκκλησίας, καὶ ἀνεθεματίσθησαν. Λυπούμεθα μὲν οὖν ἐπὶ τῇ ἀπωλείᾳ τούτων, καὶ μάλιστα ὅτι μαθόντες ποτὲ καὶ αὐτοὶ τὰ τῆς ἐκκλησίας, νῦν ἀπεπήδησαν. Οὐ ξενίζομεθα δὲ τοῦτο γὰρ καὶ Ὑμέναιος καὶ Φιλητὸς πεπόνθασιν· καὶ πρὸ αὐτῶν Ἰούδας ἀκολούθησας τῷ Σωτῆρι, ὕστερον δὲ προδότης καὶ ἀποστάτης γενόμενος. Καὶ περὶ τούτων δὲ αὐτῶν, οὐκ ἀδίδακτοι μεμενέκαμεν ἀλλ' ὁ μὲν Κύριος προεῖρηκε, Βλέπετε μὴ τις ὑμᾶς πλανήσῃ· πολλοὶ γὰρ ἐλεύσονται ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου λέγοντες, Ἐγὼ εἰμι, καὶ ὁ καιρὸς ἤγγικε· καὶ πολλοὺς πλανήσουσι· μὴ πορευθῆτε ὀπίσω αὐτῶν. Ὁ δὲ Παῦλος μαθὼν ταῦτα παρὰ τοῦ Σωτῆρος, ἔγραψεν, Ὅτι ἐν ὑστέροις καιροῖς ἀποστήσονται τινες τῆς πίστεως τῆς ὑγιανοῦσης, προσέχοντες πνεῦμασι πλάνοις, καὶ διδασκαλίαις δαιμονίων, ἀποστρεφόμεναι τὴν ἀλήθειαν. Τοῦ τοίνυν Κυρίου καὶ Σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, διὰ τε αὐτοῦ παραγγέλλοντος, καὶ διὰ τοῦ

imagen perfecta y esplendor del Padre (2 Co 4, 4 y Hb 3, 1) y dice: “Quien me ve a mí ve al Padre”? (Jn 14, 9). ¿Cómo siendo el Hijo el Verbo y la Sabiduría del Padre pudo no haber existido alguna vez? Es como si dijeran que alguna vez Dios estuvo sin Palabra y sin Sabiduría. ¿Cómo puede ser mutable y alterable el que dice de sí mismo: “Yo estoy en el Padre y el Padre está en mí” (Jn 10, 38) y “Yo y el Padre somos una misma cosa” (Jn 10, 30) y el que ha dicho a través del profeta: “Miradme que yo soy y no cambio”? (Mt 3, 6) Aunque alguno pueda asociar esto al Padre, es más conveniente aplicarla al Hijo ya que, hecho hombre, no cambia sino que, como dice el Apóstol: “Jesucristo ayer y hoy, el mismo por siempre” (Hb 13, 8). ¿Quién le ha hecho decir que por nuestra causa ha sido creado cuando Pablo escribe: “Por él y a causa de él todo ha sido hecho”? (Hb 2, 10). En lo que a la blasfemia de que el Hijo no conoce perfectamente al Padre respecta, no hay que admirarse ya que una vez que han decidido luchar contra Cristo, menosprecian hasta las palabras del Señor, que dice: “Como el Padre me conoce a mí, así yo conozco al Padre” (Jn 10, 15). Entonces, si el Padre conoce en parte al Hijo, es evidente que el Hijo no conoce más que en parte al Padre. Sin embargo, como esto no se puede decir, pues el Padre conoce perfectamente al Hijo, es evidente que como el Padre conoce al Verbo, el Verbo asimismo conoce al Padre.

4- Los he vencido afirmando esto y explicando las Sagradas Escrituras pero se transforman de nuevo como camaleones tratando de que se aplique en ellos aquello de la Escritura: “Cuando el impío llega al fondo de las maldades, se hace despectivo” (Pr 18, 3). Ha habido, ciertamente, muchas herejías antes de la suya que han sido más audaces de la cuenta y han caído en la locura pero estos, esforzándose en derribar con todos sus argumentos la divinidad de Cristo, han justificado a esas (herejías) según su interés con lo que se han colocado más cerca del Anticristo. Por eso han sido excomulgados por la Iglesia y han sido anatematizados. Lamento en verdad su pérdida porque siendo ellos un día discípulos de la Iglesia hoy la abandonan, aunque no me resulta extraño porque esto ya lo enseñaron Himeneo y Filetes (2 Tm 2, 17) y, antes que ellos, Judas, quien después de haber seguido al Salvador más tarde le traicionó y abandonó. Y no es que haya dejado de instruirles sobre esto, pues el Señor nos ha advertido: “Tened cuidado de que ninguno os engañe, porque vendrán muchos en mi nombre diciendo: Soy yo y el tiempo se acerca. A muchos conducirán a error. No les sigáis” (Mt 24, 4). Pablo,

Ἀποστόλου σημαίνοντος περὶ τῶν τοιούτων, ἀκολουθῶς ἡμεῖς αὐτήκοι τῆς ἀσεβείας αὐτῶν γενόμενοι, ἀνεθεματίσαμεν, καθὰ προείπομεν, τοὺς τοιούτους, ἀποδείξαντες αὐτοὺς ἄλλοτρίους τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας τε καὶ πίστεως. Ἐδηλώσαμεν δὲ καὶ τῇ ὑμετέρᾳ θεοσεβείᾳ, ἀγαπητοὶ καὶ τιμιώτατοι συλλειτουργοὶ, ἵνα μήτε τις ἐξ αὐτῶν, εἰ προπετεῦσαιντο καὶ πρὸς ὑμᾶς ἐλθεῖν, μὴ προσδέξησθε, μήτε Εὐσεβίῳ, ἢ ἐτέρῳ τινὶ γράφοντι περὶ αὐτῶν πεισθῇτε. Πρέπει γὰρ ὑμᾶς ὡς Χριστιανοὺς ὄντας, πάντας τοὺς κατὰ Χριστοῦ λέγοντάς τε καὶ φρονοῦντας, ὡς Θεομάχους καὶ φθορέας τῶν ψυχῶν ἀποστρέφεσθαι, καὶ μηδὲ κἂν χαίρειν τοῖς τοιούτοις λέγειν, ἵνα μὴ ποτε καὶ ταῖς ἀμαρτίαις αὐτῶν κοινωνοὶ γενώμεθα, ὡς παρήγγειλεν ὁ μακάριος Ἰωάννης. Προσείπατε τοὺς παρ' ὑμῖν ἀδελφούς. Ὑμᾶς οἱ σὺν ἐμοὶ προσαγορεύουσι..

habiendo aprendido esto del Salvador, escribe: “En los últimos tiempos algunos renegarán de la sana fe para asociarse a espíritus erróneos y a doctrinas diabólicas desviándose de la verdad” (1 *Tm* 4, 1). Así, como nuestro Señor y Salvador Jesucristo nos ha enseñado esto en persona y no lo ha remarcado a través del Apóstol, es lógico que nosotros, que hemos percibido la impiedad de ellos, los hayamos anatematizado, como ya he dicho, y los hayamos declarado ajenos a la Iglesia católica y a la fe. Esto lo he manifestado a vuestra piedad, queridos y muy estimados colegas, para que no recibáis a ninguno de ellos si se adelantan a visitaros y para que no creáis ni a Eusebio ni a ninguno que escriba sobre ellos, pues es menester que nosotros, como cristianos que somos, nos apartemos de todos lo que hablan o traman contra Cristo, por ser enemigos de Dios y corruptores de almas, para que ni siquiera les saludemos por no tener parte en sus pecados, como nos advierte el bienaventurado Juan (2 *Jn* 10, 11). Saludad a los hermanos que están con vosotros, los que están conmigo os saludan.

b) *Carta encíclica*. Atanasio de Alejandría, 339².

Τοῖς κατὰ τόπον συλλειτουργοῖς, κυρίοις ἀγαπητοῖς, Ἀθανάσιος ἐν κυρίῳ χαίρειν.

Ἄ μὲν πεπόνθαμεν δεινὰ καὶ ἀφόρητά ἐστι, καὶ οὐκ ἔστιν ἐπαξίως αὐτῶν μνημονεῦσαι· ἵνα δὲ ταχύτερον τὸ δεινὸν τῶν συμβεβηκότων γνωσθῆναι δυνηθῇ, καλὸν ἡγησάμην ἱστορίας ἀπὸ τῶν γραφῶν μνημονεῦσαι.

ἀνὴρ ποτε Λευίτης ἀδικηθεὶς εἰς τὴν γυναῖκα καὶ τὴν ὑπερβολὴν τοῦ μύσους ἑώρακώς (Ἑβραία γὰρ ἦν ἡ γυνὴ καὶ ἐκ τῆς Ἰουδα φυλῆς ἐτύγγανε) καὶ καταπλαγεὶς ἐπὶ τοῖς τολμηθεῖσιν εἰς αὐτὸν παρανομήμασιν, ὥς ἡ θεία τῶν Κριτῶν διαγορεῦει γραφή, διελὼν τὴν γυναῖκα ἀπέστειλε κατὰ πᾶσαν φυλὴν τοῦ Ἰσραὴλ, ἵνα μὴ εἰς αὐτὸν μόνον, ἀλλὰ καὶ εἰς πάντας κοινὸν τὸ τοιοῦτον ἀδίκημα πιστευθῇ, καὶ ἵνα, ἐὰν μὲν συμπαθῶσιν, ἐκδικήσωσιν, ἐὰν δὲ παρίδωσιν, ὥς αὐτοὶ λοιπὸν ἀδικήσαντες αἰσχυρθῶσι. καὶ οἱ μὲν ἀποσταλέντες τὸ γεγονὸς ἀπήγγελλον, οἱ δὲ ἀκούοντες καὶ ὁρῶντες ἔλεγον μηδέποτε τὰ τοιαῦτα γεγενῆσθαι, ἀφ' ἧς ἡμέρας ἀνέβησαν οἱ υἱοὶ Ἰσραὴλ ἐξ Αἰγύπτου. πᾶσα γοῦν φυλὴ τοῦ Ἰσραὴλ κεκίνητο καὶ πάντες ὥς αὐτοὶ παθόντες κατὰ τῶν πλημμελησάντων συνῆλθον καὶ τέλος κατεπολεμήθησαν οἱ τὰ παράνομα δράσαντες καὶ ἀνάθεμα παρὰ πάντων γεγόνασιν. οὐ γὰρ εἰς τὴν συγγένειαν οἱ συνελθόντες ἐσκόπουν, ἀλλ' εἰς τὸ πλημμεληθὲν ἀπέβλεπον.

οἶδατε δὲ τὴν ἱστορίαν, ἀδελφοί, καὶ τὰ ἐκ τῆς γραφῆς ἀκριβῶς περὶ ταύτης σημαινόμενα, ἐπεξεργάσασθαι γὰρ πλείονα περὶ αὐτῆς οὐ βούλομαι πρὸς εἰδότας γράφων καὶ ἐπειγόμενος τὰ νῦν ἐκείνων πλείονα σημεῖναι τῇ ὑμετέρᾳ εὐλαβείᾳ. διὰ τοῦτο γὰρ καὶ τῆς ἱστορίας ταύτης ἐμνήσθην, ἵνα τὰ τότε τοῖς νῦν γινομένοις συμβαλόντες καὶ γνόντες, ὥς ταῦτα νενίκηκε τὴν ἐκείνων ὁμότητα, πλεῖον ὑμεῖς ἀγανακτήσητε ἢ οἱ κατὰ τῶν τότε παρανομησάντων.

καὶ γὰρ καὶ τὰ πικρὰ τῶν διωγμῶν τὰ γενόμενα καθ' ἡμῶν ὑπερβέβηκε, καὶ μικρὰ ἢ τοῦ Λευίτου συμφορὰ πρὸς τὰ νῦν κατὰ τῆς ἐκκλησίας τολμηθέντα· καὶ μᾶλλον ταῦτα οὔτε ἠκούσθη ποτὲ ἐν τῇ οἰκουμένῃ οὔτε τοιούτων τις πεπεύραται κακῶν. τότε μὲν γὰρ γυνὴ μία ἦν ἡ ἀδικηθεῖσα καὶ εἷς Λευίτης ὁ τὴν βίαν παθών,

A sus colegas en el ministerio de todo el mundo, bienamados señores, Atanasio os manda saludos en el Señor.

1- Mis sufrimientos han sido penosos más allá de lo explicable, por lo que no hay términos adecuados para describirlos. Sin embargo, para que la naturaleza espantosa de estos hechos sea entendida, he resuelto traer a colación una historia de las Escrituras.

Ocurrió que un cierto levita fue injuriado en la persona de su esposa (*Jc* 19, 29) y, tras haber contemplado la gravedad de la impureza (pues la mujer era hebrea de la tribu de Judá), impresionado por el ultraje que se había cometido contra él, descuartizó el cuerpo de su esposa, tal y como las Sagradas Escrituras cuentan en el libro de *Jueces*, y envió un trozo a cada una de las tribus de Israel con objeto de que éstas entendieran que tal ultraje no había sido cometido sólo contra él sino contra todos y que, de esta manera, si todos aquellos empatizaban con sus sufrimientos, podrían ayudarle a vengarse o, si se negaban a hacerlo, que llevaran la desgracia de ser considerados ellos mismos como culpables del mal. Los mensajeros que envió relataron lo ocurrido y afirmaron haberlo oído y visto, y declararon que tales acciones jamás habían sido cometidas desde el día en que los hijos de Israel salieron de Egipto, por lo que cada tribu de Israel se movilizó y fueron todas juntas contra los ofensores como si ellos mismos hubieran padecido y, por fin, los culpables de esta iniquidad fueron destruidos en la guerra y se convirtieron en maldición en boca de todos, puesto que las tribus reunidas no tenían en cuenta el parentesco de su sangre sino que sólo contemplaban el crimen que se había cometido.

Conocéis la historia, hermanos, y el relato particular de las circunstancias que nos hace la Escritura. Por lo tanto, no las describiré con mayor detalle, puesto que escribo a personas a las que resultan conocidas y puesto que estoy ansioso por relatar a vuestras piedades mis circunstancias presentes, que son todavía peores de las que he narrado; y mi intención al recordaros esta historia es la siguiente: que podáis comparar estos acontecimientos antiguos con los que me han acaecido ahora y, percibiendo cuánto estos últimos exceden a los otros en crueldad, os podáis llenar de mayor indignación respecto a ellos, de la que fueron llenados los pueblos antiguos hacia aquellos que les ofendieron.

Puesto que el trato que he padecido supera la amargura de

² En H. G. Opitz, *Athanasius Werke*, II Band, 5 Lieferung, Berlín, 1934-1941, pp. 169-177.

νῦν δὲ ὅλη ἡ ἐκκλησία ἡδικήθη καὶ ἱερατεῖον ὑβρίσθη, καὶ τό γε μείζον, εὐσεβεία ὑπὸ ἀσεβείας διώκεται. καὶ τότε μὲν μιᾶς γυναικὸς ἐκάστη φυλὴ μέρος ὁρῶσα κατεπλήττετο, ἄρτι δὲ ὅλης ἐκκλησίας ὁρᾶτε μέλη διηρημένα καὶ τοὺς μὲν πρὸς ὑμᾶς, τοὺς δὲ πρὸς ἄλλους ἀποσταλέντας τὴν ὑβρίν καὶ τὴν ἀδικίαν ἦν πεπόνθασιν ἀπαγγέλλοντας.

κινήθητε δὴ οὖν καὶ ὑμεῖς, παρακαλῶ, μὴ ὡς ἡμῶν μόνον, ἀλλὰ καὶ ὡς ὑμῶν ἀδικηθέντων καὶ ἕκαστος ὡς αὐτὸς παθὼν βοηθησάτω, ἵνα μὴ δι' ὀλίγου οἱ ἐκκλησιαστικοὶ κανόνες καὶ ἡ τῆς ἐκκλησίας πίστις παραφθαρή. κινδυνεύει γὰρ ἀμφοτέρω, ἐὰν μὴ ταχέως ὁ θεὸς δι' ὑμῶν τὰ πλημμεληθέντα διορθώσῃ καὶ ἐκδικίας ἡ ἐκκλησία τύχῃ. οὐ γὰρ νῦν κανόνες καὶ τύποι ταῖς ἐκκλησίαις ἐδόθησαν, ἀλλ' ἐκ τῶν πατέρων ἡμῶν καλῶς καὶ βεβαίως παρεδόθησαν. οὐδὲ νῦν ἡ πίστις ἤρξατο, ἀλλ' ἐκ τοῦ κυρίου διὰ τῶν μαθητῶν εἰς ἡμᾶς διαβέβηκεν. ἴν' οὖν μὴ τὰ ἐξ ἀρχαίων μέχρις ἡμῶν τηρηθέντα ἐν ταῖς ἐκκλησίαις ἐν ταῖς νῦν ἡμέραις παραπόλῃται καὶ τὰ πιστευθέντα ἡμῖν ζητηθῇ παρ' ἡμῶν, κινήθητε, ἀδελφοί, ὡς «οἰκονόμοι μυστηρίων θεοῦ» τυγχάνοντες καὶ ταῦτα ὑφ' ἐτέρων ἀρπαζόμενα θεωροῦντες.

τὰ μὲν οὖν πλείονα παρὰ τῶν γραμματιφόρων ἀκούσεσθε, συντόμως δὲ καὶ γὰρ σημαίνει ἡπεύχην, ἵνα τῷ ὄντι γινώτε ὅτι οὐδέποτε τοιαῦτα γέγονε κατὰ τῆς ἐκκλησίας ἀφ' ἧς ἡμέρας «ἀναληφθεὶς ὁ σωτὴρ ἐνετείλατο τοῖς μαθηταῖς λέγων· πορευθέντες μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη βαπτίζοντες αὐτοὺς εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος».

Τὰ μὲν οὖν καθ' ἡμῶν καὶ κατὰ τῆς ἐκκλησίας παρανομηθέντα οὕτως γέγονε. συναγόντων ἡμῶν συνήθως ἐν εἰρήνῃ τῶν τε λαῶν εὐφραινομένων ἐπὶ ταῖς συνάξεσι καὶ προκοπτόντων τῇ κατὰ θεὸν πολιτείᾳ τῶν τε συλλειτουργῶν τῶν κατ' Αἴγυπτον καὶ Θηβαίδα καὶ Λιβύην ἀγάπην καὶ εἰρήνην ἐχόντων πρὸς ἀλλήλους καὶ πρὸς ἡμᾶς, ἐξαίφνης ὁ ἑπαρχὸς τῆς Αἰγύπτου γράμματα προτίθησι δημοσίᾳ διατάγματος ἔχοντα τύπον, ὡς Γρηγορίου τινὸς ἐκ Καππαδοκίας εἰσερχομένου διαδόχου μου ἀπὸ τοῦ κοιτάτου. καὶ ἡ μὲν τοιαύτη ἀκοὴ τοὺς

cualquier persecución, y la calamidad del levita resulta pequeña comparada con las enormidades que han sido cometidas ahora contra la Iglesia o, más bien, que jamás se ha tenido noticia de hechos como los presentes en el mundo entero y que nadie jamás padeció cosa igual; puesto que en aquel caso tan solo fue injuriada una mujer sola, y que un solo levita padeció el mal; sin embargo, ahora, es la Iglesia entera la injuriada, el sacerdocio el insultado y, lo peor de todo, la piedad es perseguida por la impiedad³. En aquella ocasión, cada tribu quedó asombrada por la visión de una parte del cuerpo de una mujer, pero ahora, los miembros de toda la Iglesia son divididos y enviados al extranjero, a vosotros o a otros, portando noticias de los insultos y la injusticia que han padecido.

¡Conmoveros, pues, vosotros también, os lo suplico, teniendo en cuenta que estos males se os infligen a vosotros en mismo grado que a nosotros; y que cada uno aporte su auxilio sintiéndose él mismo como la víctima, sin el cual dentro de poco los cánones eclesiásticos y la fe de la Iglesia serán corrompidos ya que ambos están en peligro, a menos que Dios rápidamente y por medio de vuestras manos enmiende aquello que ha sido torcido y que la Iglesia quede vengada de sus enemigos! Porque nuestros cánones y nuestros ritos no fueron dados a las iglesias en el día de hoy sino que nos fueron sabias y seguramente transmitidos por nuestros antepasados, ni tampoco tuvo su inicio la fe en nuestros tiempos sino que nos vino del Señor a través de sus discípulos. Por esto, que las ordenanzas que han sido preservadas en las iglesias desde los tiempos antiguos hasta hoy en día no queden perdidas en nuestra época, pues es necesario que la confianza que ha sido depositada en nosotros quede en nuestras manos. ¡Erguíos, pues, hermanos, como custodios de los misterios de Dios (1 Co 4, 1.), viendo cómo están siendo presos por otros!

Sabréis más de mí estado por boca de quienes portan estas cartas, mas estaba ansioso por escribir yo mismo un breve relato al respecto para que sepáis con certeza que tales cosas jamás habían sido cometidas contra la Iglesia desde el día en que nuestro Salvador, en el momento de ser prendido, ordenó a sus discípulos: “Id y haced discípulas a todas las naciones, bautizándolas en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo” (Mt 28, 19).

2-Los ultrajes que han sido cometidos contra la Iglesia y contra mí son los siguientes: Mientras estaba reuniendo a

³ Atanasio emplea aquí los términos *εὐσεβεία* y *ἀσεβεία* como sinónimos de “ortodoxia” y herejía, respectivamente. Cfr. *De Incar.*, 1 y *De Decr.*, 1.

⁴ Cfr. Athan. *Syn.*, 13.

πάντας ἐτάραξε· καινὸν γὰρ ἦν καὶ ἄρτι πρῶτως ἀκουσθὲν τὸ τοιοῦτον· οἱ δὲ λαοὶ καὶ μᾶλλον εἰς τὰς ἐκκλησίας συνήρχοντο, ὅτι μάλιστα συνεώρων μῆτε ἑαυτοὺς μῆτε ἐπίσκοπον μῆτε πρεσβύτερον μῆτε ὅλως τινὰς μεμψαμένους ἡμᾶς ποτε. μόνους δὲ Ἀρειανούς ἐώρων σὺν αὐτῷ καὶ Ἀρειανὸν αὐτὸν ἐπεγίνωσκον ὑπὸ τῶν περὶ Εὐσέβιον τοῖς Ἀρειανοῖς ἀποσταλέντα. οἶδατε δέ, ἀδελφοί, αἰ τοὺς περὶ Εὐσέβιον προστάτας καὶ κοινωνοὺς τῆς ἀσεβοῦς αἱρέσεως τῶν Ἀρειομανιτῶν γενομένους καὶ δι' αὐτῶν αἰ ἡμῖν ἐπιβουλεύσαντας καὶ τῆς εἰς τὰς Γαλλίας ἀποδημίας αἰτίους ἡμῖν γενομένους.

διὰ ταῦτα γὰρ εἰκότως καὶ οἱ λαοὶ ἠγανάκτουν καὶ κατεβίων μαρτυρόμενοι τοὺς ἄλλους δικαστὰς καὶ πᾶσαν τὴν πόλιν, ὅτι μηδεμιᾶς μέμψεως ὑπὸ τῶν ἐκκλησιαστικῶν γενομένης, ἀλλὰ τῶν αἰρετικῶν Ἀρειανῶν μόνων αὐτὰ καθ' ἡμῶν παιζάντων καινοτομία τις καὶ παρανομία τοιαύτη κατὰ τῆς ἐκκλησίας γεγένηται. εἰ γὰρ καὶ ὅλως ἦν τις καθ' ἡμῶν μέμψις κρατήσασα, ἔδει μὴ Ἀρειανῶν μηδὲ τῶν τὰ Ἀρείου φρονούντων, κατὰ δὲ τοὺς ἐκκλησιαστικοὺς κανόνας καὶ κατὰ τὸ τοῦ Παύλου ῥῆμα «συναχθέντων» τῶν λαῶν «καὶ τοῦ πνεύματος» τῶν καθιστανόντων «σὺν τῇ δυνάμει τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ» πάντα κανονικῶς ἐξετασθῆναι τε καὶπραχθῆναι παρόντων τῶν αἰτουμένων λαῶν καὶ κληρικῶν καὶ μὴ ἔξωθεν ὑπὸ Ἀρειανῶν ὥσπερ ἐμπορευόμενον τὸ ὄνομα τοῦ ἐπισκόπου παρὰ τοὺς μὴ αἰτήσαντας μηδὲ βουλομένους μηδὲ ὅλως γινώσκοντας τὸ γεγονὸς μετὰ προστασίας καὶ βίας τῶν ἔξωθεν δικαστῶν ἐπιρρῆναι ἑαυτόν. τοῦτο δὲ τοὺς μὲν ἐκκλησιαστικοὺς κανόνας παραλβεῖ, τὰ δὲ ἔθνη βλασφημεῖν ἀναγκάζει καὶ ὑπονοεῖν, ὅτι μὴ κατὰ θεῖον θεσμόν, ἀλλ' ἐξ ἐμπορίας καὶ προστασίας αἱ καταστάσεις γίνονται.

Ἡ μὲν οὖν κατάστασις ἡ θαυμαστὴ Γρηγορίου ὑπὸ Ἀρειανῶν γέγονε καὶ τοιαύτην ἔσχε τὴν ἀρχήν. ἡ δὲ εἰσοδος αὐτοῦ εἰς τὴν Ἀλεξάνδρειαν οἷα παράνομα κατειργάσατο καὶ ἡλικῶν κακῶν αἰτία γέγονεν, ἔξεστιν ὑμῖν ἐκ τῶν γραφομένων καὶ παρὰ τῶν ἐπιδημούντων ἐπερωτῆσαι καὶ μαθεῖν.

τῶν γὰρ λαῶν δυσανασχετούντων καὶ διὰ τοῦτο ἐν ταῖς ἐκκλησίαις συναχθέντων ἐπὶ τῇ τοιαύτῃ καινοτομίᾳ, ἵνα μὴ ἡ τῶν Ἀρειανῶν ἀσέβεια καταμιγῇ τῇ τῆς ἐκκλησίας πίστει, Φιλάργιος ὁ καὶ πάλαι τὴν ἐκκλησίαν καὶ τὰς ταύτης παρθένους ἀδικήσας καὶ νῦν ἑπαρχος Αἰγύπτου

la congregación en paz y como de costumbre, mientras la gente estaba regocijándose en ella en santa conversación, y estando mis colegas en el ministerios de la Tebaida y Libia estaban en perfecta armonía entre ellos y conmigo mismo, el prefecto de Egipto impuso un documento, elevado en forma de edicto, en el que se declaraba que un tal Gregorio de Capadocia venía de la corte con el fin de ser mi sucesor. Este anuncio dejó a todo el mundo en estupor pues tal modo de proceder era completamente nuevo escuchándose ahora por primera vez. La gente se mantuvo, en cambio, reunida y constante en las iglesias, pues sabían muy bien que ni ellos mismos, ni obispo o presbítero, ni nadie, en resumen, había dado queja de mí. Veían, asimismo, que sólo los arrianos estaban de su bando pues sabían que ese era también un arriano, enviado por Eusebio y sus secuaces del partido arriano. Pues bien sabéis, hermanos, que Eusebio y sus compinches han sido desde siempre los sostenedores y partícipes de la herejía de los enloquecidos arrianos⁴, por cuyo medio han llevado a cabo siempre sus designios contra mí y fueron, además, los artífices de mi exilio a la Galia.

La gente estuvo, por consiguiente, justamente indignada y clamaron contra esta acción convocando al resto de magistrados y al conjunto de la ciudadanía como testigos para probar que este nuevo e inicuo procedimiento se hacía contra la Iglesia, no estando basada en ninguna acusación hecha contra mí por eclesiásticos sino por el asalto intencionado de los herejes arrianos. Puesto que incluso aunque hubiera habido cualquier queja contra mí, no debería haber sido un arriano o uno que profesase doctrinas arrianas quien hubiera sido escogido para remplazarme sino que, según los cánones eclesiásticos y según el magisterio de Pablo, cuando el pueblo estuviera “reunido [con] el espíritu” de aquellos que ordenan “con el poder de nuestro Señor Jesucristo” (1 Co 5, 4), todo debería haber sido investigado y llevado a cabo canónicamente en presencia de aquellos quienes de entre los laicos y el clero que exigieran el cambio, y no que una persona traída de lejos por arrianos, como si estuvieran traficando con el título de obispo, debiera, con el amparo y la fuerza de magistrados paganos, imponerse sobre aquellos que ni pidieron ni desearon su presencia ni, en efecto, supieron nada de cuanto se había hecho. Tales procedimientos tienden hacia la disolución de los cánones eclesiásticos e impulsan a los paganos a blasfemar y a sospechar que nuestros nombramientos no son hechos según una regla divina sino como resultado del tráfico y del clientelismo.

3- Así fue este extraordinario nombramiento de Gregorio llevado a cabo por los arrianos, y tal fue su principio. Sabréis de los ultrajes que cometió al entrar en Alejandría y de qué grandes males este acontecimiento fue la causa

τυγχάνων, παραβάτης μὲν γενόμενος, πατριώτης δὲ ὢν τοῦ Γρηγορίου καὶ οὐ σεμνὸν ἔχων τὸν τρόπον, ἀλλὰ καὶ προστάτας ἔχων τοὺς περὶ Εὐσεβιον καὶ διὰ τοῦτο σπουδάζων κατὰ τῆς ἐκκλησίας πείθει τοὺς ἐθνικοὺς δῆμους τοὺς τε Ἰουδαίους καὶ τοὺς ἀτάκτους ἐπαγγελίαις, ἃς καὶ ὕστερον ἐπεδίδου, καὶ παροξύνει καὶ ἄθρῳς αὐτοὺς μετὰ ξιφῶν καὶ ῥοπάλων ἀφίησι κατὰ τῶν λαῶν εἰς τὰς ἐκκλησίας. καὶ τί γέγονεν ἐκ τούτων οὐκέτι λοιπὸν ἀπλῶς εἰπεῖν.

οὔτε γὰρ ἀξίως σημᾶναι δυνατόν οὔτε χωρὶς δακρύων καὶ θρήνων μνημονεύσειεν ἂν τις κἄν τῶν ὀλίγων. ποῖα γὰρ παρὰ τοῖς ἀρχαίοις τετραγώδηται τοιαῦτα; ἢ τί τοιοῦτον ἐν διωγμῷ καὶ πολέμῳ γέγονε ποτε; ἢ μὲν ἐκκλησία καὶ τὸ ἅγιον βαπτιστήριον πυρπολεῖται, εὐθέως δὲ οἰμωγαὶ καὶ ὀλολυγαὶ καὶ θρήνος ἦν κατὰ τὴν πόλιν, ἀγανακτούντων καὶ τῶν πολιτῶν ἐπὶ τοῖς γιγνομένοις καὶ καταβοώντων τοῦ ἡγεμόνος καὶ τὴν βίαν μαρτυρομένων. παρθένοι γὰρ ἄγαι καὶ ἀμίαντοι ἐγυμνοῦντο καὶ ἐπασχον ἃ μὴ θέμις, μὴ ἀνεχόμεναι δὲ ἐκινδύνεον· μονάζοντες κατεπατοῦντο καὶ ἀπέθνησκον, καὶ οἱ μὲν ἐδισκεύοντο, οἱ δὲ ξίφεσι καὶ ῥοπαλοῖς ἀνηροῦντο, ἄλλοι δὲ ἐτραυματίζοντο. ἐπὶ δὲ τῆς ἀγίας τραπέζης ἡλικὴ ἀσέβεια καὶ παρανομία γέγονεν. ὄρνεα καὶ στροβίλους ἐθυσιάζον εὐφημοῦντες μὲν ἑαυτῶν τὰ εἰδῶλα, δυσφημοῦντες δὲ ἐν αὐταῖς ταῖς ἐκκλησίαις τὸν κύριον καὶ σωτῆρα ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος. τὰς θείας τῶν γραφῶν βίβλους, ἃς εὕρισκον ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ, κατέκαιον. εἰς δὲ τὸ ἅγιον βαπτιστήριον, φεῦ τῆς τόλμης, οἱ κυριοκτόνοι Ἰουδαῖοι καὶ οἱ ἄθεοι ἐθνικοὶ ἀφυλάκτως εἰσερχόμενοι τοιαῦτα αἰσχρὰ διεπράττοντο καὶ ἐλάλουν γυμνοῦντες ἑαυτούς, ὥς αἰσχύνεσθαι καὶ λέγειν αὐτά. καὶ τινες ἀσεβεῖς ἄνδρες τὰ πικρὰ τῶν διωγμῶν μιμούμενοι παρθένων καὶ ἐγκρατῶν κρατοῦντες εἶλκον καὶ διασύροντες ἐβιάζοντο βλασφημεῖν καὶ ἄρνεσθαι τὸν κύριον καὶ μὴ ἄρνούμενας κατέκοπτον καὶ κατεπάτουν.

Καὶ πρὸς τούτοις ἡ θυμαστική καὶ λαμπρὰ εἰσδοὺς Γρηγορίου τοῦ Ἀρειανοῦ ἡδομένη τοῖς τοιούτοις κακοῖς, ὥσπερ ἔπαθλον καὶ μισθὸν τῆς τοιαύτης παρανόμου νίκης παρέχουσα τοῖς ἐθνικοῖς καὶ τοῖς Ἰουδαίοις καὶ τοῖς τὰ τοιαῦτα καθ' ἡμῶν ἐργασασμένοις εἰς πρέδαν δέδωκε τὴν ἐκκλησίαν. καὶ τῆς τοιαύτης παρανομίας καὶ ἀταξίας συγχωρηθείσης τὰ πολέμων λοιπὸν χεῖρονα καὶ ληστῶν ὁμότερα ἐγίνετο. οἱ μὲν γὰρ τὰ ἀπαντῶντα διήρπαζον, οἱ δὲ τὰς ἀποκειμένας τινῶν παραθήκας διηροῦντο, τὸν οἶνον πολὺν

tanto por mis cartas como preguntando a aquellos quienes permanecen con vosotros.

Mientras que el pueblo estaba ofendido frente a un proceder tan inusual y, por lo tanto, se hallaba reunido en las iglesias, con la intención de impedir que la impiedad de los arrianos se insinuara en la fe de la Iglesia, Filagrio (quien ha sido durante mucho tiempo perseguidor de la Iglesia y sus vírgenes y quien es ahora prefecto de Egipto), ya un apóstata y paisano de Gregorio (un hombre que tampoco era de carácter respetable) y asimismo estando apoyado por Eusebio y sus compinches y, por lo tanto, lleno de odio hacia la Iglesia; esta persona, a través de promesas que más en adelante cumplió, consiguió ganarse a la multitud pagana, a los judíos y a los agitadores, y habiendo excitado sus pasiones, los envió todos juntos con espadas y garrotes a las iglesias para atacar al pueblo. Lo que siguió no es fácil de describir.

Efectivamente, no es posible ofreceros una mera representación de las circunstancias ni tampoco relatar una parte de ellas sin lágrimas y lamentaciones. ¿Han sido alguna vez hechos como estos el argumento de tragedias entre los antiguos? ¿Ha tenido lugar cosa igual en tiempos de persecución o guerra? La iglesia y el santo baptisterio fueron incendiados, y de inmediato, aullidos, gritos y lamentaciones resonaron a través de la ciudad mientras que los ciudadanos, presos de indignación frente a estas atrocidades, denunciaron al gobernador y protestaron contra la violencia empleada contra ellos, puesto que santas e inmaculadas vírgenes eran despojadas de sus ropas y padecían un trato innombrable, y si resistían ponían en peligro sus vidas; los monjes eran pisoteados y sucumbían. Algunos eran arrojados de cabeza y otros destruidos con espadas y garrotes. Otros quedaban heridos y apaleados. Y, ¡oh, qué hazañas de impiedad e iniquidad han sido cometidas sobre el sagrado altar! Ofrendaban aves y piñas piñoneras en sacrificio, cantando alabanzas a sus ídolos y blasfemando en las mismas iglesias a nuestro Señor y Salvador Jesucristo, Hijo del Dios viviente. Quemaban los libros de las Santas Escrituras que hallaron en la iglesia y los judíos, asesinos de nuestro Señor, y los irreligiosos paganos entraban irreverentemente (¡oh, extraña osadía!) en el santo baptisterio, se desnudaban e interpretaban un papel tan vergonzoso, tanto de palabra como de acción, que a uno le avergüenza incluso relatarlo. Algunos hombres impíos, asimismo, siguiendo el ejemplo de las más amargas persecuciones, cogían por las manos a las vírgenes y los ascetas y los arrastraban y, mientras los apedreaban, trataban de hacerlos blasfemar y renegar del Señor; y cuando se negaron a hacerlo, les despedazaron y pisotearon.

4- Además de esto, tras tan noble e ilustre entrada en la ciudad, el arriano Gregorio, deleitándose con estas

ὄντα ἢ ἔπινον ἢ ἐξεκένουν ἢ ἀπέφερον, τὸ ἀποκείμενον ἔλαιον ἤρπαζον, τὰς θύρας καὶ τοὺς καγκέλλους ὥς σκύβαλα ἕκαστος ἐβάσταζε, τὰς λυχνίας παραυτὰ ἐν τῷ Τυχαίῳ ἀπετίθεντο, τοὺς κηρίωνας τῆς ἐκκλησίας τοῖς εἰδώλοις ἀνῆπτον, καὶ ὅλως ἀρπαγὴ καὶ θάνατος ἦν ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ.

καὶ οὐκ ἠδοῦντο οἱ δυσσεβεῖς Ἀρειανοὶ τούτων γινομένων, ἀλλ' ἔτι χεῖρονα καὶ ὠμότερα προσετίθουν· πρεσβύτεροι γὰρ καὶ λαικοὶ ἐξέσθησαν, παρθένοι ἀπομαφορτιζόμεναι ἀπήγοντο εἰς τὸ βῆμα τοῦ ἡγεμόνος καὶ εἰς τὴν φυλακὴν ἐβάλλοντο, ἄλλοι δὲ ἐδημεύθησαν, ἐμαστίχθησαν, οἱ ἄρτοι τῶν λειτουργῶν καὶ τῶν παρθένων ἐκωλύθησαν. ταῦτα δὲ ἐγίνετο ἐν αὐτῇ τῇ ἀγίᾳ τεσσαρακοστῇ περὶ τὸ πάσχα, ὅτε οἱ μὲν ἀδελφοὶ ἐνήστευον, ὁ δὲ θαυμαστὸς Γρηγόριος τὸν Καϊάφα τρόπον ἀναλαβὼν μετὰ Πιλάτου τοῦ ἡγεμόνος κατὰ τῶν εἰς Χριστὸν εὐσεβοῦντων ἐνεπαροΐνει. ἐν παρασκευῇ γοῦν εἰσερχόμενος εἰς μίαν τῶν ἐκκλησιῶν μετὰ τοῦ ἡγεμόνος καὶ τῶν ἐθνικῶν δῆμων ὥς ἀποστρεφόμενους εἶδε τοὺς λαοὺς τὴν βιαίαν εἴσοδον αὐτοῦ, ἐποίησε τὸν ὠμότερον ἡγεμόνα ἐν μιᾷ ὥρᾳ τριάκοντα καὶ τέσσαρας παρθένους καὶ ὑπάνδρους καὶ εὐγενεῖς ἄνδρας μαστίξαι δημοσίᾳ καὶ εἰς τὸ δεσμωτήριον ἐμβαλεῖν, ἐν οἷς μίαν παρθένον φιλολογοῦσαν καὶ τὸ ψαλτήριον ἔτι κατέχουσιν ἐν ταῖς χερσὶ μαστιχθῆναι πεποίηκε δημοσίᾳ· καὶ τὸ μὲν βιβλίον ὑπὸ τῶν δημίων διηρπάσθη, αὐτὴ δὲ ἡ παρθένος εἰς τὴν φυλακὴν καθείρχθη.

Τούτων γενομένων οὐχ ἡσύχαζον οὐδὲ εἰς τὰ ἐξῆς, ἀλλ' ἐβουλευόντο καὶ ἐν τῇ ἄλλῃ ἐκκλησίᾳ, ἔνθα μάλιστα ἐγὼ ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις ὄκουν, τὰ αὐτὰ τοῖς προτέροις ποιῆσαι. ἐσπούδαζον δὲ τὴν μανίαν ἐαυτῶν καὶ εἰς αὐτὴν τὴν ἐκκλησίαν ἐπεκτείνειν, ἵνα με θηρεύσαντες ἀνέλωσιν. ὁ καὶ ἔπαθον ἂν, εἰ μὴ ἡ τοῦ θεοῦ χάρις ἐβοήθησεν, ἵνα μόλις ἐκφύγω καὶ ὑπαγορεύσαι καὶ τὰ ὀλίγα δυνηθῶ.

ἐγὼ γὰρ θεωρῶν αὐτοὺς ἔσχατα λυσσῶντας καὶ λογισάμενος, ἵνα μήτε ἡ ἐκκλησία βλαβῇ καὶ αἱ ἐν αὐτῇ παρθένοι πάθωσι καὶ θάνατοι πάλιν γένωνται καὶ δεύτερον οἱ λαοὶ ὑβρισθῶσιν, ὑπέκλεψα ἐμαυτὸν τῶν λαῶν μνησθεὶς τοῦ σωτῆρος λέγοντος· «ἐὰν ὑμᾶς διώκωσιν εἰς τήνδε τὴν πόλιν, φεύγετε εἰς τὴν ἐτέραν». ἡἰδεῖν γὰρ αὐτοὺς, ἀφ' ὧν ἔπραξαν εἰς τὴν ἐτέραν ἐκκλησίαν κακῶν, μηδὲν τῶν δεινῶν καὶ κατὰ τῆς ἄλλης παραιτουμένους· ὅπου γε οὐδὲ αὐτὴν τὴν κυριακὴν τῆς ἀγίας ἐορτῆς ἠδέσθησαν, ἀλλὰ καὶ ἐν αὐτῇ τοὺς τῆς ἐκκλησίας ἀνθρώπους εἰς

calamidades y como si estuviera deseoso de garantizar un premio y pago para su inicuo éxito a los paganos y judíos y a aquellos quienes habían arrojado estas desgracias sobre nosotros, les entregó la iglesia para que la saquearan. Con esta licencia de iniquidad y desorden sus actos fueron peores que en tiempos de guerra y más crueles que los de los ladrones. Algunos de ellos saqueaban todo aquello que se encontraban en su camino, otros se dividían entre ellos las sumas que algunos habían acumulado ahí. El vino, del cual había gran cantidad, fue bebido, derramado o robado. Saquearon la provisión de aceite y todos se llevaron como botín las puertas y barandillas. Partieron los cirios contra la pared y encendieron las velas a sus ídolos. En una palabra, la rapiña y la muerte prevalecieron en la iglesia.

Los impíos arrianos, lejos de avergonzarse frente a tales acciones, añadieron todavía más ultrajes y crueldad. Los presbíteros y laicos fueron lacerados, las vírgenes fueron despojadas de sus velos, llevadas ante el tribunal del gobernador y arrojadas a prisión. A otros les confiscaron sus bienes y los azotaron. El pan de los ministros y las vírgenes fue interceptado. Estas acciones fueron incluso cometidas durante la sagrada Cuaresma, cerca de la Pascua, cuando todos los hermanos estaban en ayuno mientras que el asombroso Gregorio se mantenía como un Caifás y junto con Pilato, el gobernador, rabió contra los píos adoradores de Cristo. Entrando en una de las iglesias en el Viernes Santo, acompañado por el gobernador y la muchedumbre pagana, vio que el pueblo contemplaba con odio su entrada forzosa entre él y Gregorio hizo que el gobernador, aquel hombre cruel, azotara en público en una hora a treinta y cuatro vírgenes, mujeres casadas y hombres de alto rango a quienes mandó arrojar a prisión. Entre ellos se hallaba una virgen la cual, siendo aficionada al estudio, tenía el Salterio en sus manos en el momento en que fue azotada en público. El libro fue hecho pedazos por los oficiales y la virgen fue encarcelada.

5.- No se detuvieron tras estas acciones, sino que se preguntaron cómo podrían interpretar este mismo papel en la otra iglesia (en la cual yo vivía entonces), pues estaban ansiosos de extender su furia a esta iglesia para darme caza y matarme. Esta hubiera sido mi suerte de no haberme asistido la gracia de Cristo, aunque sólo fuera para que pudiera escapar y relataros su conducta.

Viendo que se encontraban en un estado de odio frenético contra mí y estando yo ansioso de que no quedara dañada la iglesia ni de que padecieran las vírgenes que se hallaban en ella o que se cometieran futuros asesinatos, ni de que quedara de nuevo ultrajado el pueblo, me retiré de entre ellos recordando las palabras de nuestro Salvador: “Si te persiguen en esta ciudad, huye a otra” (Mt 10, 23), puesto que sabía, por los males que habían cometido

φυλακὴν καθεῖρξαν· ὅτε ὁ μὲν κύριος τοὺς πάντας ἐκ τῶν τοῦ θανάτου δεσμῶν ἠλευθέρωσεν, ὁ δὲ Γρηγόριος καὶ οἱ σὺν αὐτῷ ὥσπερ ἀντιμαχόμενοι τῷ σωτῇ καὶ θαρροῦντες τῇ τοῦ ἡγεμόνος προστασίᾳ τὴν ἐλευθέριον ἡμέραν τοῖς τοῦ Χριστοῦ δούλοις πένθος πεποιήκασιν. οἱ μὲν γὰρ Ἕλληνες ἠϋφραίνοντο δυσωπούμενοι τὴν ἡμέραν, ὁ δὲ Γρηγόριος ἴσως ἐντολὰς πληρῶν τῶν περὶ Εὐσέβιον πενθεῖν ἠνάγκαζε τότε τοὺς Χριστιανοὺς τῇ κακώσει τῶν δεσμῶν.

διὰ ταύτης τοίνυν τῆς βίας ὁ ἡγεμὼν ἤρπασε τὰς ἐκκλησίας καὶ ἀρπάσας Γρηγορίῳ καὶ τοῖς Ἀρειομανίταις παρέδωκε. καὶ οἱ μὲν ἐκκήρυκτοι παρ' ἡμῶν διὰ τὴν ἀσέβειαν γενόμενοι ἐγκαυχῶνται τῇ ἀρπαγῇ τῶν ἐκκλησιῶν, ὁ δὲ τοῦ θεοῦ λαὸς καὶ οἱ κληρικοὶ τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας βιάζονται ἢ κοινωνεῖν τῇ ἀσεβείᾳ τῶν αἵρετικῶν Ἀρειανῶν ἢ μὴ εἰσερχεσθαι εἰς τὰς ἐκκλησίας. καὶ γὰρ καὶ τοῖς ναυκλήροις καὶ τοῖς ἄλλοις τοῖς τὴν θάλατταν πλέουσιν οὐκ ὀλίγην βίαν καὶ ἀνάγκην ἐπέθηκεν ὁ Γρηγόριος διὰ τοῦ ἡγεμόνος βασανίζων καὶ μαστίζων, ἄλλους δὲ καὶ δεσμεύων καὶ εἰς τὸ δεσμοτήριον ἐμβάλλων, ἵνα μὴδὲ ἀντιλέγῃσι τῇ παρανομίᾳ αὐτοῦ, ἀλλὰ καὶ γράμματα παρ' αὐτοῦ λαμβάνωσι. καὶ ἵνα μὴ ἄχρι τούτων ἀρκεσθῇ, ἀλλὰ καὶ τοῦ αἵματος ἡμῶν ἐμφορηθῇ, πεποίηκε τὸν ὁμότατον καὶ συνεργὸν αὐτοῦ ἡγεμόνα ψήφισμα ὡς ἐκ προσώπου τοῦ λαοῦ κατ' ἐμοῦ γράψαι τῷ εὐσεβεστάτῳ βασιλεῖ Κωνσταντίῳ ἐπίφθονα ῥήματα περιέχον, ἀφ' οὗ μὴ μόνον ἐστὶ φυγεῖν, ἀλλὰ καὶ μυρίους θανάτους προσδοκᾶν. καὶ ὁ μὲν τὸ ψήφισμα γράψας ἐστὶ παραβάτης ἐκ Χριστιανῶν καὶ εἰδῶλα ἀναισχύντως προσκυνῶν, οἱ δὲ ὑπογράψαντές εἰσιν ἐθνικοὶ καὶ νεωκόροι τῶν εἰδώλων καὶ σὺν αὐτοῖς Ἀρειανοί.

καὶ ἵνα μὴ πολὺς ἐν τῷ γράφειν γίνωμαι, διωγμός ἐστιν ἐνταῦθα καὶ διωγμός οἷος οὐδέποτε γέγονε κατὰ τῆς ἐκκλησίας. ὅλως μὲν γὰρ ἐν τῷ πρὸ τούτου διωγμῷ κἂν φεύγων τις προσήχετο καὶ κρυπτόμενος ἐβαπτίζετο, ἄρτι δὲ ἡ πολλὴ ὁμότης καὶ τὴν βαβυλωνίαν ἀθεότητα ἐνίκησεν. ὡς γὰρ οἱ τότε κατὰ τοῦ Δανιήλ, οὕτω καὶ ὁ θαυμαστὸς Γρηγόριος νῦν τοὺς ἐν ταῖς οἰκίαις προσευχομένους διαβάλλει τῷ ἡγεμόνι καὶ τοὺς λειτουργοὺς μετὰ πάσης ὕβρεως παρατηρεῖται, ὡς ἐκ τῆς τοιαύτης βίας πολλοὺς μὲν ἀβαπτίστους κινδυνεύειν, πολλοὺς δὲ χωρὶς τῶν ἐπισκεπτομένων νοσεῖν καὶ ὀδύρεσθαι πικροτέραν τῆς νόσου τὴν τοιαύτην συμφορὰν ἡγουμένους.

contra la anterior iglesia, que no ahorrarían ningún ultraje a la siguiente. Ahí, de hecho, ni siquiera respetaron la Pascua [de Resurrección] sino que encarcelaron en aquella iglesia a las personas que le pertenecían en el momento en que el Señor salvó a todos de las cadenas de la muerte mientras que Gregorio y sus secuaces, como si lucharan contra nuestro Salvador y dependieran de la protección del gobernador, convirtieron este día de libertad en un día de luto para los servidores de Cristo. Los paganos se regocijaban en ello, pues odian aquel día. A lo mejor Gregorio acató las órdenes de Eusebio y sus compinches de obligar a los cristianos a padecer bajo el sometimiento a las cadenas.

Con estos actos de violencia el gobernador se adueñó de las iglesias y las entregó a Gregorio y a los enloquecidos arrianos. Así pues, aquellos quienes fueron excomulgados por nosotros debido a su herejía ahora se complacen en saquear nuestras iglesias mientras que el pueblo de Dios y el clero de la Iglesia católica se ven obligados o a comulgar con la impiedad de los herejes arrianos o a renunciar a entrar en las iglesias. Además, por medio del gobernador, Gregorio ejerció no poca violencia contra los capitanes de navíos y aquellos quienes viajan por mar torturando y azotando a algunos, encadenando a otros y arrojándolos a la prisión para que no resistieran a sus iniquidades y que aceptaran tomar la comunión de él. No satisfecho con todo esto, para poder saciarse con nuestra sangre, hizo que su salvaje asociado el gobernador profririera una condena contra mí como si fuera en nombre del pueblo frente al muy religioso emperador Constancio con acusaciones odiosas de las que uno no sólo puede esperar el destierro sino diez mil muertes. El hombre que la redactó es un apóstata y un idólatra vergonzoso y aquellos quienes la firmaron son paganos y guardianes de templos de ídolos, otros son arrianos.

En resumen, para que no os resulte tediosa mi carta, está teniendo lugar aquí una persecución tal y como nunca se ha alzado contra la Iglesia. En los casos anteriores, un hombre por lo menos podía rezar mientras huía de sus perseguidores y ser bautizado mientras se escondía, pero ahora su extrema crueldad se asemeja al impío comportamiento de los babilonios quienes acusaron falsamente a Daniel (*Dn* 6, 13), como lo hace ahora el asombroso Gregorio frente al gobernador contra aquellos quienes rezan en sus casas, y acecha cada ocasión para insultar a sus ministros de forma que, a través de su conducta violenta, muchos arriesgan no gozar del bautismo, y muchos quienes se encuentran tristes y enfermos no tienen a nadie para visitarles, una calamidad que lamentan amargamente, considerándola peor que su enfermedad.

Mientras que los ministros de la Iglesia están siendo perseguidos, la gente que condena la impiedad de los

τῶν γὰρ λειτουργῶν τῆς ἐκκλησίας διωκομένων οἱ λαοὶ καταγινώσκοντες τῆς ἀσεβείας τῶν αἵρετικῶν Ἀρειανῶν αἰροῦνται μᾶλλον οὕτω νοσεῖν καὶ κινδυνεύειν ἢ χεῖρα τῶν Ἀρειανῶν ἔλθεῖν ἐπὶ τὴν κεφαλὴν αὐτῶν.

Ἀρειανὸς οὖν ἐστὶν ὁ Γρηγόριος καὶ τοῖς Ἀρειανοῖς ἀποσταλεῖς· οὐ γὰρ τις αὐτὸν ἦται πλὴν μόνων αὐτῶν· καὶ διὰ τοῦτο ὡς μισθωτὸς καὶ ἀλλότριος δεινὰ καὶ πικρὰ τοῖς τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας λαοῖς ὡς οὐκ οὖσιν ἰδίοις διὰ τοῦ ἡγεμόνος κατεργάζεται.

ἐπειδὴ γὰρ Πιστόν, ὅνπερ πρότερον οἱ περὶ Εὐσέβιον τοῖς Ἀρειανοῖς κατέστησαν, μετὰ τὸ γράψαι ἡμᾶς περὶ αὐτοῦ πάντες ὑμεῖς οἱ τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας ἐπίσκοποι διὰ τὴν ἀσέβειαν εἰκότως αὐτὸν ἀνεθεματίσατε καὶ ἀπεκηρύξατε, τοῦτου ἕνεκα Γρηγόριον νῦν <οἱ περὶ> τὸν αὐτὸν τοῖς Ἀρειανοῖς ἀπέστειλαν. εἴτα, ἵνα μὴ καὶ δεῦτερον αἰσχύνῃν ὀφλήσῃσι γραφόντων ἡμῶν πάλιν κατ' αὐτῶν, διὰ τοῦτο τῇ ἔξῳθεν βία καθ' ἡμῶν ἐχρήσαντο, ἵνα τῶν ἐκκλησιῶν περικρατήσαντες δόξῳσιν ἐκφεύγειν τὴν τῶν Ἀρειανῶν ὑπόνοιαν.

ἀλλ' ἐσφάλησαν καὶ ἐν τούτῳ· οὐδεὶς γὰρ τῶν τῆς ἐκκλησίας ἀνθρώπων ἐστὶ μετ' αὐτῶν, εἰ μὴ μόνοι οἱ αἵρετικοὶ καὶ οἱ δι' αἰτίας ἐκβληθέντες καὶ ὅσοι διὰ τὴν ἀνάγκην τοῦ ἡγεμόνος ὑποκρίνονται. τοῦτο δὲ τῶν περὶ Εὐσέβιον ἐστὶ τὸ δραματούργημα· ταῦτα οἱ περὶ Εὐσέβιον ἔκπαλαι μὲν ἐμελέτων καὶ συνετίθουν, νῦν δὲ καὶ ἴσχυσαν παῖσαι διὰ τὰς διαβολάς, ἃς διέβαλλον ἡμᾶς βασιλεῖ. ἀμέλει οὐδὲ οὕτως ἡσυχάζουσιν, ἀλλὰ καὶ οὕτως ἡμᾶς ἀποκτεῖναι ζητοῦσι καὶ τοῖς γνωρίμοις ἡμῶν φοβεροὺς ἑαυτοὺς δεικνύουσιν, ὡς πάντας φυγαδεύεσθαι καὶ θάνατον παρ' αὐτῶν προσδοκᾶν. ἀλλ' οὐ διὰ ταῦτα καὶ ὑμᾶς αὐτῶν τὴν παρανομίαν καταπτῆξαι χρή, ἀλλὰ μᾶλλον καὶ ἐκδικῆσαι καὶ ἀγανακτῆσαι κατὰ τῶν οὕτως καινοτομηθέντων καθ' ἡμῶν. εἰ γὰρ πάσχοντος μέλους ἐνὸς «συμπάσχει πάντα τὰ μέλη» καὶ αὐτὸν τὸν μακάριον ἀπόστολον «κλαίειν μετὰ κλαιόντων» δεῖ, πασχούσης τῆς τηλικαύτης ἐκκλησίας ἕκαστος ὡς αὐτὸς πάσχων ἐκδικεῖται τὸ πρᾶγμα. κοινὸς γὰρ ἐστὶν ὁ σωτὴρ ὁ ὑπ' αὐτῶν βλασφημούμενος, καὶ πάντων εἰσὶν οἱ κανόνες οἱ ὑπ' αὐτῶν παραλυόμενοι. ἄρα γὰρ εἰ, καθεζομένων ὑμῶν ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ καὶ συναγομένων τῶν λαῶν χωρὶς τινος μέμψεως, εἰ τις ἐξαίφνης διὰ προστάγματος διάδοχος ἐληλύθει καθ' ἐνὸς ὑμῶν καὶ τοιαῦτα ἐγγεγόνει καθ' ὑμῶν, οὐκ ἂν ἡγανακτήσατε; οὐκ ἂν ἡξιώσατε ἐκδικηθῆναι; διὰ τοῦτο ἀγανακτῆσαι

herejes arrianos prefiere estar enferma y arriesgarse a que se les arroje encima una banda de arrianos.

6.-Gregorio es, pues, un arriano y ha sido enviado para la facción arriana, puesto que nadie más que ellos lo deseaban y, en consonancia con su condición de sicario y de extranjero, se sirve del gobernador para infligir estas horribles y crueles acciones a los fieles de las iglesias católicas como si no fueran suyos.

Desde que Pisto (a quien Eusebio y sus secuaces designaron antaño para conducir a los arrianos) fue justamente anatematizado y excomulgado por su impiedad por vosotros los obispos de la Iglesia católica, como bien sabéis, en el momento en que os escribí respecto a él, ahora han, de la misma manera, enviado a este Gregorio a los arrianos; y para no quedar humillados una vez más al escribiros yo contra ellos, han empleado la fuerza exterior en mi contra de forma que, habiendo tomado posesión de todas las iglesias, pueda parecer que han escapado de toda sospecha de ser arrianos.

Sin embargo, aquí también se han equivocado, puesto que ninguno de los fieles de la iglesia está de su parte salvo los herejes y aquellos quienes han sido excomulgados por diversas razones y aquellos quienes fueron obligados por el gobernador a dispersarse. He aquí, pues, la farsa de Eusebio y sus compinches, que han estado ensayando y componiendo durante mucho tiempo y que ahora han logrado interpretar a través de las falsas acusaciones que han hecho contra mí frente al emperador. Sin embargo, aun no se conforman con estar callados sino que incluso ahora buscan matarme y se vuelven tan terribles contra mis amigos que todos son llevados al exilio y esperan la muerte de su parte. Pero no debéis quedaros asombrados frente a su iniquidad sino que, al contrario, hay que vengarse y mostrar indignación frente a su conducta sin precedentes para con nosotros. Puesto que si cuando un miembro padece todos los demás miembros padecen con él y, según el santo apóstol, deberíamos llorar con aquel que llora (1 Co 12, 26; Rm 12, 15), que todo el mundo ahora que esta gran Iglesia está padeciendo venga sus ofensas como si él mismo sufriera. Tenemos un Salvador común, quien está siendo blasfemado por ellos, y cánones que nos pertenecen a todos, a los que están transgrediendo. Si estando alguno de vosotros en su iglesia y estando congregado con sus fieles sin culpa alguna, y alguien hubiera llegado de repente proclamándose con un edicto como su sucesor, y hubiera interpretado el mismo papel hacia vosotros, ¿no os hubierais indignado?, ¿no hubierais exigido que se os hiciera justicia? Si es así, es justo que estéis indignados ahora para impedir que estas cosas pasen desapercibidas, que la misma maldad se extienda gradualmente a cada iglesia, y que nuestras escuelas de religión se conviertan en un mercado y una casa de cambio.

ὕμᾱς δίκαιόν ἐστιν, ἵνα μὴ τούτων σιωπωμένων κατ' ὀλίγον καὶ εἰς ἐκάστην ἐκκλησίαν τὸ τοιοῦτον κακὸν διαβῇ καὶ λοιπὸν ἐμπόριον καὶ ἀγοραῖον τὸ καθ' ἡμᾶς διδασκαλεῖον γένηται.

Τὰ μὲν οὖν κατὰ τοὺς Ἀρειομανίτας οἴδατε, ἀγαπητοί· πολλάκις γὰρ αὐτῶν τὴν ἀσέβειαν ἰδίᾳ καὶ κοινῇ πάντες ἀπεκηρύξατε· οἴδατε δὲ καὶ τοὺς περὶ Εὐσέβιον, ὡς προεῖπον, τῆς αὐτῆς ἐκείνοις ὄντας αἰρέσεως, δι' ἣν καὶ πάλαι ἡμῖν ἐπεβούλευσαν. τὰ δὲ νῦν δι' αὐτοὺς καὶ ὑπ' αὐτῶν γενόμενα πικρότερα πολέμων ἐδήλωσα ὑμῖν, ἵνα κατὰ τὴν ἐξ ἀρχῆς ἱστορίαν μισοπόνηρον ζῆλον ἀναλαβόντες ἐξάρητε τοὺς τὰ τοιαῦτα πονηρὰ ἐργασαμένους κατὰ τῆς ἐκκλησίας.

εἰ γὰρ καὶ πέρυσιν οἱ κατὰ Ῥώμην ἀδελφοὶ μήπω τούτων γενομένων, ἀλλ' ἔνεκα τῶν πρώτων σύνοδον ἔγραψαν γενέσθαι, ἵνα κάκεῖνα ἐκδικηθῇ, ἥνπερ εὐλαβούμενοι οἱ περὶ Εὐσέβιον προύλαβον διαταράξαι τὴν ἐκκλησίαν καὶ θέλησαν ἡμᾶς ἀνελεῖν, ἵνα λοιπὸν ἐπ' ἀδείας πράττωσιν ἃ βούλονται καὶ μὴ ἔχωσι τὸν ἐλέγχοντα, πόσῳ μᾶλλον ἐπὶ τοῖς τηλικούτοις παρανομήμασιν ἀγανακτῆσαι πάντες ὀφείλετε καὶ καταψηφίσασθαι αὐτῶν, ὅσῳ καὶ ταῦτα τοῖς προτέροις προσέθηκαν; παρακαλῶ, μὴ παρίδῃτε τὰ τηλικαῦτα μηδὲ ἐπιτρέψῃτε τὴν περιβόητον Ἀλεξάνδρεων ἐκκλησίαν ὑπὸ αἰρετικῶν καταπατηθῆναι. διὰ ταῦτα γὰρ εἰκότως καὶ οἱ λαοὶ καὶ οἱ λειτουργοὶ καθ' ἑαυτοὺς εἰσι, διὰ μὲν τὰς τοῦ ἐπάρχου βίας σιωπῶντες, τὴν δὲ ἀσέβειαν τῶν Ἀρειομανιτῶν ἐκτρεπόμενοι. ἐὰν τοίνυν γράφῃ πρὸς ὑμᾶς Γρηγόριος ἢ ἄλλος τις περὶ αὐτοῦ, μὴ δέξησθε, ἀδελφοί, τὰ γράμματα αὐτοῦ, ἀλλὰ σχίσατε καὶ δυσωπήσατε τοὺς κομίζοντας ὡς ἀσεβεῖς καὶ πονηρίας ὄντας διακόνους. ἐὰν δὲ καὶ τύπον εἰρηνικὸν λήψῃ γράφειν, μηδὲ ταῦτα δέχεσθε· τῷ γὰρ φόβῳ τοῦ ἡγεμόνος οἱ δεχόμενοι κομίζουσι διὰ τὰς πολλὰς αὐτοῦ βίας. ἐπειδὴ δὲ εἰκὸς καὶ τοὺς περὶ Εὐσέβιον γράφειν ὑμῖν περὶ αὐτοῦ, διὰ τοῦτο προυπομνῆσαι ὑμᾶς ἐσπούδασα, ἵνα καὶ ἐν τούτῳ τὸ ἀπροσωπόληπτον τοῦ θεοῦ μιμησάμενοι ἐκδιώξῃτε τοὺς παρ' αὐτῶν, ὅτι ἐν τοιούτῳ καιρῷ διωγμοὺς καὶ φθορὰς παρθένων καὶ θανάτους καὶ ἀρπαγὰς τῶν ἐν ταῖς ἐκκλησίαις, καὶ πυρκαϊὰν καὶ βλασφημίας ἐν ταῖς ἐκκλησίαις ἔνεκεν τῶν Ἀρειομανιτῶν κατεσκεύασαν ὑπὸ ἐθνικῶν καὶ Ἰουδαίων γενέσθαι.

οὐκ ἂν δὲ ὁ ἀσεβὴς καὶ μεμηνὼς Γρηγόριος ἀρνήσῃται ἑαυτὸν εἶναι Ἀρειανὸν ἔχων ἔλεγχον τὸν ὑπογράφοντα αὐτοῦ τὰ γράμματα. Ἀμμιών

7.-Conocéis la historia de los enloquecidos arrianos, queridos, puesto que a menudo habéis, tanto individualmente como en conjunto, condenado su impiedad. También sabéis que Eusebio y sus compinches, como dije antes, están implicados en la misma herejía en favor de la cual han estado urdiendo una conspiración contra mí durante mucho tiempo. Y os he representado ahora lo que ha sido hecho, tanto para ellos como por ellos, con mayor crueldad de la acostumbrada incluso en tiempos de guerra para que a través del ejemplo de la historia que os relaté al principio tengáis un celoso odio de su maldad y que rechacéis a quienes han cometido tamañas atrocidades contra la Iglesia.

Si los hermanos en Roma, antes de que ocurrieran estas cosas y, por cuenta de sus antiguas fechorías, escribieron cartas con objeto de convocar un concilio para enderezar estos males (por temor de los cuales Eusebio y sus esbirros se encargaron de crear el caos en la Iglesia, y deseaban destruirme para poder actuar desde entonces a su antojo y sin temer nada y sin tener que rendir cuentas ante nadie), ¡cuánto más deberíais estar indignados frente a estos ultrajes y deberíais condenarlos viendo que esto se añade a sus anteriores fechorías! Os imploro que no ignoréis tales procedimientos ni que permitáis que la famosa iglesia de los alejandrinos sea pisoteada por herejes. Como consecuencia de estas acciones, los fieles están separados de sus ministros y, como es de esperar, están silenciados por la violencia del prefecto, aunque aborrezcan la impiedad de los enloquecidos arrianos. Por lo tanto, si Gregorio os escribiera, o algún otro de su parte, no recibáis sus cartas, hermanos, sino rompedlas y humillad a quienes las porten como ministros de la impiedad y la maldad. Y aunque haga ver que escribe de manera amistosa, no la recibáis. Aquellos quienes llevan sus cartas sólo las llevan por temor al gobernador debido a sus frecuentes actos de violencia. Además, como es probable que Eusebio y sus secuaces os escriban respecto a él, estoy ansioso de escarmentaros de antemano para que podáis imitar a Dios quien no respeta a las personas y podáis echar a aquellos quienes vengan de su parte puesto que, por cuenta de los enloquecidos arrianos causaron persecuciones, violaciones de vírgenes, asesinatos, saqueos de la propiedad de la Iglesia, incendios y blasfemias en las iglesias cometidas por los paganos y judíos en semejante festividad [Pascua].

El impío y loco Gregorio no puede negar que es arriano al estar demostrado por la persona que escribe sus cartas; se trata de su secretario Amón, quien fue echado de la iglesia hace mucho tiempo por mi precursor, el bendito Alejandro, por sus muchos males e impiedad. Por todas estas razones, por lo tanto, aseguraos de enviarme una respuesta y condenad a estos hombres impíos, para que incluso ahora los ministros y fieles de este lugar, al ver

γὰρ οὗτος ὁ ὑπογράφων ἔκπαλαι μὲν ὑπὸ τοῦ μακαρίτου Ἀλεξάνδρου τοῦ πρὸ ἐμοῦ ἐπισκόπου ἐπὶ πολλοῖς κακοῖς καὶ ἐπὶ ἀσεβείᾳ ἐξεβλήθη τῆς ἐκκλησίας. πάντων οὖν ἕνεκεν καὶ ἀντιγράψαι ἡμῖν θελήσατε καὶ καταγνῶναι τῶν ἐβῶν, ἵνα καὶ νῦν οἱ μὲν λειτουργοὶ οἱ ἐνταῦθα καὶ οἱ λαοὶ τὴν ὀρθοδοξίαν καὶ μισοπονηρίαν ὑμῶν ὁρῶντες εὐφραίνωνται τῇ εἰς θεὸν ὁμοψύχῳ ὑμῶν ἰσטי, οἱ δὲ τοιαῦτα κατὰ τῆς ἐκκλησίας παρανομήσαντες μεταπαιδευθέντες ἐκ τῶν ὑμῶν γραμμάτων κἂν ὀψέ ποτε μεταγνῶναι δυνηθῶσι. προσείπατε τὴν παρ' ὑμῖν ἀδελφότητα. οἱ σὺν ἐμοὶ πάντες ἀδελφοὶ ροσαγορεύουσιν ὑμᾶς. ἐρρωμένους καὶ μνημονεύοντας ἡμῶν ὁ κύριος ὑμᾶς διαφυλάξειεν, κύριοι ἀληθῶς ποθεινότατοι.

vuestra ortodoxia y odio del mal, puedan regocijarse en vuestra concordancia en la fe cristiana, y que aquellos quienes han sido culpables de estas inmorales acciones contra la Iglesia queden reformados por vuestras cartas y sean llevados, por fin aunque tarde, al arrepentimiento. Saludad a los hermanos que estén entre vosotros. Todos los hermanos que están conmigo os saludan. Adiós y recordadme, y que el Señor os guarde continuamente, mis muy queridos señores.

c) Carta sinodal a los antioqueños. *Tomus ad Antiochenos* (362)⁵.

Τοῖς ἀγαπητοῖς καὶ ποθεινοτάτοις συλλειτουργοῖς Εὐσεβίῳ, Λουκίφερι, Ἀστερίῳ, Κυματίῳ καὶ Ἀνατολίῳ Ἀθανάσιος καὶ οἱ παρατυχόντες ἐν Ἀλεξανδρείᾳ ἐπίσκοποι ἀπὸ τε Ἰταλίας καὶ Ἀραβίας, Αἰγύπτου τε καὶ Λιβύης Εὐσέβιος, Ἀστέριος, Γάιος, Ἀγαθός, Ἀμμώνιος, Ἀγαθοδαίμων, Δρακόντιος, Ἀδελφίος, Ἑρμαῖων, Μάρκος, Θεόδωρος, Ἀνδρέας, Παφνούτιος, ἄλλος Μάρκος, Ζώϊλος, Μηνᾶς, Γεώργιος, Λούκιος, Μακάριος καὶ οἱ λοιποὶ ἐν Χριστῷ πλεῖστα χαίρουν.

Πεπεισμεθα μὲν, ὅτι λειτουργοὶ θεοῦ καὶ οἰκονόμοι καλοὶ τυγχάνοντες ἱκανοὶ ἔστε πρὸς ἅπαντα τὰ τῆς ἐκκλησίας ἀρμόζουσαι· ἐπεὶ δὲ καὶ εἰς ἡμᾶς ἦλθεν, ὅτι πλεῖστοι πρότερον διὰ φιλονεικίαν διαιρεθέντες ἀφ' ἡμῶν νῦν εἰρηνεύειν βούλονται, πολλοὶ δὲ καὶ τῆς πρὸς τοὺς Ἀρειομανίτας σχέσεως ἀποστάντες ἀντιποιοῦνται τῆς πρὸς ἡμᾶς κοινωνίας, ἀναγκαῖον ἡγησάμεθα ταῦτα, ἅπερ ἐγράψαμεν ἡμεῖς τε καὶ οἱ ἀγαπητοὶ ἡμῶν Εὐσέβιος τε καὶ Ἀστέριος, γράψαι τῇ ὑμῶν χρηστότητι καὶ αὐτοῖς, ἀγαπητοὶ καὶ ὡς ἀληθῶς ποθεινότατοι συλλειτουργοί, χαίροντες μὲν ἐπὶ τῇ τοιαύτῃ ἀκοῇ, εὐχόμενοι δὲ ἵνα καί, εἴ τις ἔτι περιλείπεται μακρὰν ἀφ' ἡμῶν καὶ εἴ τις ἔτι τοῖς Ἀρειανοῖς συνερχόμενος φαίνεται, οὗτος ἀποπηδήσῃ τῆς ἐκείνων μανίας, ὥστε πάντας πανταχοῦ λοιπὸν λέγειν· «εἷς κύριος μία πίστις». τί γὰρ οὕτω «καλὸν» ὡς εἶπεν ὁ ὑμνωδὸς ἢ τί «τερπνὸν ἄλλ' ἢ τὸ κατοικεῖν ἀδελφοὺς ἐπὶ τὸ αὐτό»; οἶκος δὲ ἡμῶν ἡ ἐκκλησία καὶ φρόνημα εἶναι πρέπει τὸ αὐτό· οὕτω γὰρ πιστεύομεν καὶ τὸν κύριον μεθ' ἡμῶν κατοικήσειν λέγοντα· «ἐνοικήσω ἐν αὐτοῖς καὶ ἐμπεριπατήσω» καὶ «ὧδε κατοικήσω, ὅτι ἡρετισάμην αὐτήν». «ὧδε» δὲ ποῦ, ἢ ἔνθα μία πίστις καὶ εὐσέβεια κηρύσσεται; Ἐβουλόμεθα μὲν οὖν ἀληθῶς καὶ ἡμεῖς οἱ ἀπὸ τῆς Αἰγύπτου ἅμα τοῖς ἀγαπητοῖς ἡμῶν ἀδελφοῖς Εὐσεβίῳ καὶ Ἀστερίῳ διὰ πολλὰ μὲν μάλιστα δὲ τούτου χάριν ἔλθειν, ἵν' ἅμα τὴν ὑμετέραν περιπτύξωμεθα διάθεσιν καὶ κοινῇ τῆς τοιαύτης ἀπολαύσωμεν εἰρήνης τε καὶ ὁμονοίας· ἐπεὶ δὲ, καθὼς καὶ ἐν ταῖς ἄλλαις ἐπιστολαῖς ἐδηλώσαμεν καὶ δύνασθε μαθεῖν παρὰ τῶν αὐτῶν συλλειτουργῶν ἡμῶν, αἱ ἐκκλησιαστικαὶ χρεῖαι κατέχουσιν ἡμᾶς, ἐλυπήθημεν μὲν, ὅμως δὲ ἡξιώσαμεν τοὺς αὐτοὺς συλλειτουργοὺς ἡμῶν

A nuestros bienamados y muy deseados colegas en el ministerio Eusebio, Lucifer, Asterio, Cimacio y Anatolio; Atanasio y los obispos presentes en Alejandría que han venido desde Italia, Arabia, Egipto y Libia: Eusebio, Asterio, Cayo, Ágato, Ammonio, Agatodemón, Draconcio, Adelfio, Hermeón, Marco, Teodoro, Andrés, Pafnucio, el otro Marcos, Zoilo, Menas, Jorge, Lucio, Macario y el resto, saludos en Cristo.

1- Creemos que siendo vosotros ministros y buenos servidores de Dios, podéis poner orden en todos los asuntos de la Iglesia pero, tal y como se nos ha hecho llegar, habiendo estado algunos de vosotros separados por celo de la Iglesia y deseando ahora hacer las paces con la Iglesia y, también, queriendo algunos la comunión con nosotros tras dejar la secta de los enloquecidos arrianos, nos ha parecido necesario escribir a vuestras piedades, que sois en verdad colegas queridos y muy estimados, lo que nosotros y nuestros queridos Eusebio [de Vercelli] y Asterio [de Petra] hemos determinado. Nos alegramos mucho por estas noticias y rezamos para que, si queda alguno todavía alejado de nosotros o si aparece todavía como asociado a los arrianos, abandone su locura, de manera que todos puedan decir por todas partes: “Un Dios, una fe” (*Ef* 4, 5). ¿Qué cosa hay, como dice el Salmista, más hermosa que los hermanos habiten juntos? (*Sal* 133, 1). Porque nuestra casa es la Iglesia y nuestra manera de sentir debe ser la misma puesto que el Señor, tal y como creemos, habitará entre nosotros ya que dice: “Habitaré entre ellos y estaré entre ellos. Allí habitaré porque así lo he escogido” (*Ez* 43, 9). Por tanto, ¿dónde se encuentra este “allí” si no es donde son predicadas una sola fe y una sola religión?

2- Nosotros los egipcios hubiéramos deseado mucho ir donde estáis vosotros con nuestros amados colegas Eusebio y Asterio por muchas razones, principalmente por unírnos en el afecto y disfrutar juntos de esta paz y esta concordia. Sin embargo, tal y como hemos explicado en otras cartas y podéis oír de boca de nuestros mismos compañeros, las necesidades de la Iglesia nos atan. Lo sentimos pero al mismo tiempo hemos deseado que fueran nuestros

⁵ En H. C. Brennecke, U. Heil y A. Von Stockhausen (eds.), *Athanasius Werke* Band II, 8 Lieferung, Berlín-Nueva York, 2006, pp. 340-351.

Εὐσέβιον καὶ Ἀστέριον ἐλθεῖν ἀνθ' ἡμῶν πρὸς ὑμᾶς. καὶ χάρις αὐτῶν τῇ θεοσεβείᾳ, ὅτι καίτοι δυνάμενοι σπεύδειν εἰς τὰς παροικίας ἑαυτῶν προέκριναν πάντων τὴν πρὸς ὑμᾶς ὁδὸν ἕνεκά γε τῆς κατεπειγούσης ἐκκλησιαστικῆς χρείας. συνθεμένων γοῦν αὐτῶν παρεμυθησάμεθα ἑαυτούς, ὅτι αὐτῶν τε καὶ ὑμῶν ἐκεῖ τυγχανόντων πάντες ἑαυτοὺς ἡγοῦμεθα συνεῖναι ὑμῖν.

Πάντας τοίνυν τοὺς βουλομένους εἰρηνεύειν πρὸς ἡμᾶς καὶ μάλιστα τοὺς ἐν τῇ Παλαιᾷ συναγομένους καὶ τοὺς ἀπὸ τῶν Ἀρειανῶν προσκαλέσασθε πρὸς ἑαυτοὺς καὶ ὡς μὲν πατέρες υἱοὺς προσλάβεσθε, ὡς δὲ διδάσκαλοι καὶ κηδεμόνες ἀποδέξασθε καὶ συνάψαντες αὐτοὺς τοῖς ἀγαπητοῖς ἡμῶν τοῖς περὶ Παυλῖνον μηδὲν πλέον ἀπαιτήσητε παρ' αὐτῶν ἢ ἀναθεματίζειν μὲν τὴν Ἀρειανὴν αἵρεσιν, ὁμολογεῖν δὲ τὴν παρὰ τῶν πατέρων ὁμολογηθεῖσαν ἐν Νικαίᾳ πίστιν, ἀναθεματίζειν δὲ καὶ τοὺς λέγοντας κτίσμα εἶναι τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον καὶ διηρημένον ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Χριστοῦ. τοῦτο γὰρ ἐστὶν ἀληθῶς ἀποπηδᾶν ἀπὸ τῆς μυσταῖς αἰρέσεως τῶν Ἀρειανῶν τὸ μὴ διαιρεῖν τὴν ἁγίαν τριάδα καὶ λέγειν τι ταύτης εἶναι κτίσμα. οἱ γὰρ προσποιούμενοι μὲν ὀνομάζειν τὴν ὁμολογηθεῖσαν ἐν Νικαίᾳ πίστιν, τολμῶντες δὲ κατὰ τοῦ ἁγίου πνεύματος δυσφημεῖν οὐδὲν πλέον ποιοῦσιν ἢ τὴν ἀρειανὴν αἵρεσιν τοῖς μὲν ῥήμασιν ἀρνοῦνται, τῷ δὲ φρονήματι ταύτην κατέχουσιν. ἀναθεματίζεσθω δὲ παρὰ πάντων ἡ Σαβελλίου καὶ Παύλου τοῦ Σαμοσατέως ἀσέβεια καὶ Οὐαλεντίνου καὶ Βασιλείδου ἡ μανία καὶ τῶν Μανιχαίων ἡ

colegas Eusebio y Asterio los que os visitasen de nuestra parte. Damos gracias a sus piedades porque, aunque habrían podido apresurarse a regresar a sus diócesis respectivas, han preferido con mucho ir con vosotros en consideración a la urgente necesidad de la Iglesia. Al ponerse ellos a nuestra disposición hemos sentido alivio ya que al estar ellos presentes ahí con vosotros, nos parece estar todos igualmente con vosotros en espíritu.

3- Así pues, a todos los que quieran hacer las paces con nosotros y sobre todo a los que se han reunido en la Palea y a los que se apartan de los arrianos, invitadlos con vosotros y acogedlos como los padres a los hijos, abridles los brazos como los maestros y tutores y, asociándoos a nuestros bienamados seguidores de Paulino, no exijáis de ellos más que la condena de la herejía de los arrianos y confiesen la fe de los santos padres promulgada en Nicea. Que condenen éstos también a los que declaran que el Espíritu Santo es una criatura y [está] separado de la esencia de Cristo porque, para separarse verdaderamente de la facción herética de los arrianos no hay que trocear la Santa Trinidad ni manifestar que hay en ella algo creado. Ciertamente, los que parece que profesan la fe de Nicea y se atreven a la vez a blasfemar contra el Espíritu Santo, no hacen sino negar con palabras la herejía arriana mientras la conservan en su manera de pensar. Que sean igualmente anatematizadas las herejías de Sabelio y de Pablo de Samosata, la locura de Valentín y de

⁶ Estos conceptos paulinos tuvieron un extraordinario desarrollo en el pensamiento cristológico hilariano hasta el punto de convertirse en locuciones características de su teología, *vid. Tr. sup. Ps.*, 53, 5 y *Trin.*, 8, 45-47; 9, 14; 9, 38, 9, 51-56; 10, 7-47; 11, 6-14 y 11, 43, 16-49. *Cfr.* L. Ladaria, *La cristología de Hilario de Poitiers*, Roma, 1989, pp. 71ss. y E. Cavalcanti, “*Filip. 2, 6-11 nel De Trin. d’Ilario (De Trin. VIII, 45-47; X, 23-26)*”, en E. Romero Pose (ed.), *Pléroma. Miscelánea en homenaje al P. Antonio Orbe*, Santiago de Compostela, 1990, pp. 421ss. Agustín de Hipona es, como en tantos otros aspectos, deudor del obispo de Poitiers en lo que a las líneas maestras de la exégesis de este pasaje se refiere, *vid. A. Verwilghen, Christologie et spiritualité selon Saint Augustin. L’hymne aux philippiens*, París, 1985, pp. 380-400.

⁷ Docetas y arrianos eran, principalmente, las amenazas más inmediatas de la fe nicena, *vid. D. Bertrand, “L’impassibilité du Christ selon Hilaire de Poitiers De Trinitate X”, Augustinianum 35, 1995, pp. 349ss.; M. Weedman, “Martyrdom and Docetism in Hilary of Poitiers’ De Trinitate”, AugSt, 30, 1999, pp. 21ss; P. Gavriluk, The Suffering of the Impassible God. The Dialectics of Patristic Thought, Oxford, 2004, pp. 101ss; A. Alba López, “Exsulo non autem crimine, sed factione. El proceso contra Hilario de Poitiers y su manipulación política”, en G. Bravo y R. González Salinero (eds.), *Corrupción en el Mundo Romano. Actas del V Coloquio de la AIER*, Signifer, Madrid, 2008, pp. 280-281; C. Beckwith, “Suffering without Pain: The Scandal of Hilary of Poitiers’ Christology”, en P. Martens (ed.), *In the Shadow of the Incarnation. Essays in Honor of Brian E. Daley*, Indiana, 2008, pp. 71ss.*

⁸ Al seno de la ortodoxia.

παραφροσύνη· τούτων γάρ οὕτω γινομένων πᾶσα παρὰ πάντων ὑποψία φαύλη περιαιρεθήσεται καὶ μόνη τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας ἡ πίστις καθαρὰ δειχθήσεται.

Ὅτι μὲν οὖν ταύτην ἔχομεν τὴν πίστιν ἡμεῖς τε καὶ οἱ αἰεὶ μεθ' ἡμῶν τὴν κοινωνίαν ἐσχηκότες, οὐδένα οὔτε ὑμῶν οὔτε ἕτερόν τινα ἀγνοεῖν ἠγούμεθα. ἐπειδὴ δὲ συγχαίρομεν τοῖς βουλομένοις συνάπτεσθαι πᾶσι μὲν, ἐξαιρέτως δὲ τοῖς ἐν τῇ Παλαιᾷ συναγομένοις, καὶ ἤδη τὸν κύριον ἐδοξάσαμεν, ὡς ἐπὶ πᾶσι καὶ ἐπὶ τῇ ἀγαθῇ προθέσει τούτων, παρακαλοῦμεν ὑμᾶς ἐπὶ τούτοις γίνεσθαι τούτων τὴν ὁμόνοιαν καὶ μηδὲν πλέον τούτων, καθὰ προείπομεν, μήτε τοὺς ἐν τῇ Παλαιᾷ συναγομένους ἀπαιτεῖσθαι παρ' ὑμῶν μήτε τοὺς περὶ Παυλῖνον ἕτερόν τι μηδὲ πλέον τῶν ἐν Νικαίᾳ προβάλλεσθαι.

Καὶ τὸ θρυληθὲν γοῦν παρὰ τινῶν πιττάκιον ὡς ἐν τῇ κατὰ Σαρδικὴν συνόδῳ συνταχθὲν περὶ πίστεως κωλύετε κἄν ὅλως ἀναγινώσκεσθαι ἢ προφέρεσθαι· οὐδὲν γὰρ τοιοῦτον ὥρισεν ἡ σύνοδος. ἠξίωσαν μὲν γάρ τινες, ὡς ἐνδεοῦς οὐσης τῆς κατὰ Νίκαιαν συνόδου, γράψαι περὶ πίστεως καὶ ἐπεχειρήσαν γε προπετῶς· ἡ δὲ ἀγία σύνοδος ἢ ἐν Σαρδικῇ συναχθεῖσα ἠγανάκτησε καὶ ὥρισε μηδὲν ἔτι περὶ πίστεως γράφεσθαι, ἀλλ' ἀρκεῖσθαι τῇ ἐν Νικαίᾳ παρὰ τῶν πατέρων ὁμολογηθείσῃ πίστει διὰ τὸ μηδὲν αὐτῇ λείπειν, ἀλλὰ πλήρη εὐσεβείας εἶναι καὶ ὅτι μὴ δεῖ δευτέραν ἐκτίθεσθαι πίστιν, ἵνα μὴ ἢ ἐν Νικαίᾳ γραφεῖσα ὡς ἀτελὴς οὖσα νομισθῇ καὶ πρόφασις δοθῇ τοῖς ἐθέλουσι πολλάκις γράφειν καὶ ὀρίζειν περὶ πίστεως. ὅθεν κἄν τοῦτό τις ἢ ἕτερον προβάλλῃται, παύετε τοὺς τοιούτους καὶ μᾶλλον εἰρηνεύειν αὐτοὺς πείθετε· καὶ γὰρ οὐδὲν πλέον συνειδομεν ἐν τούτοις ἢ φιλονεικίαν μόνην. οὐς γὰρ ἐμέμφοντό τινες ὡς τρεῖς λέγοντας ὑποστάσεις διὰ τὸ ἀγράφους καὶ ὑπόπτους αὐτόθεν εἶναι τὰς λέξεις, ἠξιώσαμεν μὲν μηδὲν πλέον ἐπιζητεῖν πλὴν τῆς κατὰ Νίκαιαν ὁμολογίας, ἀνεκρίναμεν δὲ ὁμῶς τούτους διὰ τὴν φιλονεικίαν, μὴ ἄρα, ὡς οἱ Ἀρειομανῖται λέγουσιν, ἀπηλλοτριωμένας καὶ ἀπεξενωμένας, ἀλλοτριουσίσους τε ἀλλήλων καὶ ἐκάστην καθ' ἑαυτὴν ὑπόστασιν διηρημένην, ὡς ἔστι τὰ τε ἄλλα κτίσματα καὶ οἱ ἐξ ἀνθρώπων γεννώμενοι, ἢ ὥσπερ διαφόρους οὐσίας, ὥσπερ ἐστὶ χρυσὸς καὶ ἄργυρος καὶ χαλκός, οὕτω καὶ αὐτοὶ λέγουσιν, ἢ ὡς ἄλλοι αἵρετικοὶ τρεῖς ἀρχὰς καὶ τρεῖς θεοὺς λέγουσιν, οὕτω φρονούντες τρεῖς ὑποστάσεις λέγουσι καὶ διεβεβαιώσαντο μήτε λέγειν μήτε πεφρονηκέναι ποτὲ οὕτως. ἐρωτῶντων δὲ ἡμῶν αὐτοὺς «πῶς οὖν ταῦτα λέγετε ἢ διὰ τί δὲ ὅλως τοιαύταις χρῆσθε λέξεσιν» ἀπεκρίναντο «διὰ τὸ εἰς ἁγίαν τριάδα πιστεύειν οὐκ ὀνόματι τριάδα μόνον, ἀλλ' ἀληθῶς οὖσαν καὶ ὑφεστῶσαν πατέρα τε ἀληθῶς ὄντα καὶ

Βασίλides y el desvarío maniqueo. Si esto se hace así, toda malévolα sospecha se borrará de todas las manos y se podrá así exhibir en su pureza la única fe de la Iglesia católica.

4- El que mantengamos esta fe nosotros y cuantos han permanecido en constante comunión con nosotros, creemos que no lo ignoráis ni vosotros ni nadie y como nos alegramos por todos los que quieren reunirse [en comunión] con nosotros y especialmente con aquellos que se encuentran reunidos en la Palea y damos ante todo gloria al Señor por todo y por la buena intención de éstos, os conminamos a establecer con ellos la concordia en estos términos y como hemos dicho antes, a no exigir a los que están reunidos en la Palea y a los partidarios de Paulino más que lo que esté promulgado en el credo de Nicea.

5- Impedid que se lea o que se publique ese credo que algunos consideran compuesto por el sínodo de Sédica, ya que dicho sínodo no ha defendido jamás cosa semejante. Ciertamente, algunos han perseguido una nueva fórmula de fe, como si la del concilio de Nicea fuera imperfecta, y se han apresurado a fabricarla. Sin embargo, el santo sínodo que se reunió en Sédica se indignó y decretó que no se escribiera nada sobre la fe formulada por los Padres en Nicea a la que no falta nada, que está llena de ortodoxia, y que no hay que formular un segundo credo para que el redactado en Nicea no parezca que es incompleto y no dar así ningún pretexto a los que una y otra vez quieren escribir y debatir sobre la fe. Por esto, si alguno vuelve a proponer esa fórmula o cualquier otra, obligadle a que desista y convencedle de que se mantenga en paz puesto que no reconoceremos de ellos más que su espíritu de controversia.

En tanto que a algunos se les acusaba de hablar de tres hipóstasis por no tratarse éstos de términos bíblicos y, por consiguiente, sospechosos, hemos creído justo no exigir de ellos más que la confesión de Nicea. Sin embargo, como se trataba de un debate les hemos preguntado si ellos entendían por esto, como los enloquecidos arrianos, que las hipóstasis eran diferentes, ajenas y diversas las unas respecto de las otras, y si cada hipóstasis estaba de hecho dividida de las otras, como ocurre con las criaturas o con los nacidos de hombre, o como lo están las esencias diferentes como el oro, la plata o el cobre; o si, como otro hereje, pretendían afirmar tres principios y tres dioses al hablar de tres hipóstasis. Ellos nos han asegurado que jamás han pensado o dicho semejante cosa. Al preguntarles: “¿Qué entendéis, entonces, por esto y por qué empleáis tales

ὕφεστῶτα καὶ υἱὸν ἀληθῶς ἐνούσιον ὄντα καὶ ὕφεστῶτα καὶ πνεῦμα ἅγιον ἀληθῶς ὕφεστηκός καὶ ὑπάρχον, οἶδαμεν μήτε δὲ εἰρηκέναι τρεῖς θεοὺς ἢ τρεῖς ἀρχάς μήτε ὅλως ἀνέχεσθαι τῶν τοῦτο λεγόντων ἢ φρονούντων, ἀλλ' εἰδέναι ἁγίαν μὲν τριάδα μίαν δὲ θεότητα καὶ μίαν ἀρχὴν καὶ υἱὸν μὲν ὁμοούσιον τῷ πατρί, ὡς εἶπον οἱ πατέρες, τὸ δὲ ἅγιον πνεῦμα οὐ κτίσμα οὐδὲ ξένον, ἀλλ' ἴδιον καὶ ἀδιαίρετον τῆς οὐσίας τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ πατρὸς».

Ἀποδεξάμενοι δὲ τούτων τὴν ἐρμηνείαν τῶν λέξεων καὶ τὴν ἀπολογίαν ἀνεκρίναμεν καὶ τοὺς αἰτιαθέντας παρὰ τούτων ὡς λέγοντας μίαν ὑπόστασιν, μὴ ἄρα, ὡς Σαβέλλιος φρονεῖ, οὕτω καὶ οὗτοι λέγουσιν ἐπὶ ἀναιρέσει τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος ἢ ὡς ἀνούσιου ὄντος τοῦ υἱοῦ ἢ ἀνυποστάτου τοῦ ἁγίου πνεύματος. οἱ δὲ καὶ αὐτοὶ διεβεβαίωσαντο μήτε τοῦτο λέγειν μήτε οὕτω πεφρονηκέναι ποτέ, ἀλλ' »ὑπόστασιν μὲν λέγομεν ἡγούμενοι ταῦτόν εἶναι εἰπεῖν ὑπόστασιν καὶ οὐσίαν, μίαν δὲ φρονούμεν διὰ τὸ ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς εἶναι τὸν υἱὸν καὶ διὰ τὴν ταυτότητα τῆς φύσεως· μίαν γὰρ θεότητα καὶ μίαν εἶναι τὴν ταύτης φύσιν πιστεύομεν καὶ οὐκ ἄλλην μὲν τὴν τοῦ πατρὸς, ξένην δὲ τούτου τὴν τοῦ υἱοῦ καὶ τὴν τοῦ ἁγίου πνεύματος.« ἀμέλει κάκει οἱ αἰτιαθέντες ὡς εἰρηκότες τρεῖς ὑποστάσεις συνετίθεντο τοῦτοις· καὶ αὐτοὶ δὲ οἱ εἰρηκότες μίαν οὐσίαν τὰ ἐκείνων, ὥσπερ ἡρμήνευσαν, καὶ ὁμολογούν καὶ ἀνεθεματίζετο παρὰ ἀμφοτέρων τῶν μερῶν Ἀρειὸς τε ὡς χριστομάχος καὶ Σαβέλλιος καὶ Παῦλος ὁ Σαμοσατεὺς ὡς ἀσεβεῖς καὶ Οὐαλεντίνος μὲν καὶ Βασιλείδης ὡς ἀλλότριοι τῆς ἀληθείας, Μανιχαῖος δὲ ὡς ἐφευρετὴς κακῶν· πάντες τε τῇ τοῦ θεοῦ χάριτι καὶ μετὰ τὰς τοιαύτας ἐρμηνείας ὁμῶς συντίθενται τῶν τοιούτων λέξεων βελτίονα καὶ ἀκριβεστέραν εἶναι τὴν ἐν Νικαίᾳ παρὰ τῶν πατέρων ὁμολογηθεῖσαν πίστιν καὶ τοῦ λοιποῦ τοῖς ταύτης ἀρκεῖσθαι μᾶλλον καὶ χρᾶσθαι ῥήμασιν.

Ἀλλὰ καὶ τὸ περὶ τῆς κατὰ σάρκα οἰκονομίας τοῦ σωτῆρος, ἐπειδὴ καὶ περὶ τούτου ἐδόκουν φύλονεκεῖν τινες πρὸς ἀλλήλους, ἀνεκρίναμεν καὶ τούτους κάκεινους καὶ ἅπερ ὁμολογούν οὗτοι συνετίθεντο κάκεινοι, ὅτι οὐχ ὡς εἰς τοὺς προφήτας »ἐγένετο ὁ λόγος κυρίου«, οὕτω καὶ εἰς ἅγιον ἄνθρωπον ἐνεδήμησεν »ἐπὶ συντελείᾳ τῶν αἰώνων«, ἀλλ' αὐτὸς »ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο« καὶ »ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων ἔλαβε δούλου μορφὴν« ἕκ τε τῆς Μαρίας τὸ κατὰ σάρκα γεγέννηται ἄνθρωπος δι' ἡμᾶς καὶ οὕτω τελείως καὶ ὁλοκλήρως τὸ ἀνθρώπινον γένος ἐλευθερούμενον ἀπὸ τῆς ἀμαρτίας ἐν αὐτῷ καὶ ζωοποιούμενον ἐκ τῶν νεκρῶν εἰσάγεται εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν. ὁμολογούν γὰρ καὶ τοῦτο, ὅτι οὐ σῶμα ἄψυχον οὐδὲ ἀναισθητόν οὐδὲ ἀνόητον εἶχεν ὁ σωτήρ. οὐδὲ

τέρminos?» nos respondieron que era porque creían en una Santa Trinidad y no en una Trinidad puramente nominal sino en una que verdaderamente es y subsiste: el Padre que verdaderamente es y subsiste, el Hijo que verdaderamente está en Él y subsiste y el Espíritu Santo que verdaderamente subsiste y existe, sin que por ello se diga que hay tres dioses o tres principios y que de ningún modo se identificaban con quienes dijeran o sintieran tal cosa ya que, al contrario, sabían que la Santa Trinidad era una sola divinidad y un solo principio y que el Hijo es consustancial al Padre, como dijeron los Padres, y que el Espíritu Santo no es ni una criatura ni es diferente, sino inseparable de la esencia del Hijo y del Padre.

6-Habiendo aceptado esta interpretación, examinamos también a quienes eran acusados por ellos, a los que confiesan la existencia de una sola hipóstasis, para comprobar si lo hacían como Sabelio negando al Hijo y al Espíritu Santo, o como si el Hijo no tuviera sustancia ni el Espíritu Santo fuera subsistente. Sin embargo ellos nos han asegurado que ni habían dicho tal cosa ni la habían pensado jamás. “Decimos “hipóstasis” pensando en que es lo mismo que decir “esencia” y pensamos que es una porque el Hijo es de la esencia del Padre por identidad de naturaleza porque creemos que existe una divinidad de idéntica naturaleza, no sólo la del Padre como si las del Hijo y el Espíritu Santo fueran diferentes”. Entonces, los que habían sido acusados por declarar la existencia de tres hipóstasis se pusieron de acuerdo con los otros al tiempo que los que habían afirmado la existencia de una esencia aceptaron también la doctrina de los primeros del modo en la que éstos la interpretaban. Ambos bandos condenaron a Arrio como anticristiano, a Sabelio y a Pablo de Samosata como impíos, a Valentín y a Basilides como falsarios y al Maniqueo como creador de maldades. Después de estas explicaciones, todos estuvieron de acuerdo por gracia de Dios en que la fe expuesta por los santos Padres de Nicea era mejor y más exacta y que era preferible contentarse con emplear las expresiones de esta fe.

7- Mas como algunos porfiaban entre sí acerca de la Encarnación del Salvador, interrogamos a unos y a otros. Los unos admitieron lo que los otros confesaban, diciendo que el *Lógos* del Señor no había habitado en un hombre santo al final de los tiempos como cuando se hacía el Verbo a los profetas, sino que el mismo Verbo se había hecho carne (*Jn* 1, 14) y estando en forma de Dios, tomó la forma de siervo (*Flp* 2, 6-7)⁶ y se hizo, a través de María, hombre según la carne por nosotros. Así, de

γὰρ οἷόν τε ἦν τοῦ κυρίου δι' ἡμᾶς ἀνθρώπου γενομένου ἀνόητον εἶναι τὸ σῶμα αὐτοῦ οὐδὲ σώματος μόνου, ἀλλὰ καὶ ψυχῆς ἐν αὐτῷ τῷ λόγῳ σωτηρία γέγονεν· υἱὸς τε ὢν ἀληθῶς τοῦ θεοῦ γέγονε καὶ υἱὸς ἀνθρώπου καὶ μονογενὴς ὢν υἱὸς τοῦ θεοῦ γέγονεν ὁ αὐτὸς καὶ »πρωτότοκος ἐν πολλοῖς ἀδελφοῖς«. διὸ οὔτε ἕτερος μὲν ἦν ὁ πρὸ Ἀβραάμ υἱὸς τοῦ θεοῦ, ἕτερος δὲ ὁ μετὰ Ἀβραάμ, οὐδὲ ἕτερος μὲν ἦν ὁ τὸν Λάζαρον ἐγείρας, ἕτερος δὲ ὁ πυνθανόμενος περὶ αὐτοῦ, ἀλλ' ὁ αὐτὸς ἦν ἀνθρωπίνως μὲν λέγων »ποῦ Λάζαρος κεῖται;«, θεϊκῶς δὲ τοῦτον ἀνεγείρων· ὁ αὐτὸς δὲ ἦν σωματικῶς μὲν ὡς ἄνθρωπος πτύων, θεϊκῶς δὲ ὡς υἱὸς τοῦ θεοῦ ἀνοίγων τοὺς ὀφθαλμοὺς τοῦ ἐκ γενετῆς τυφλοῦ καὶ σαρκὶ μὲν πάσχων, ὡς εἶπεν ὁ Πέτρος, θεϊκῶς δὲ ἀνοίγων τὰ μνήματα καὶ ἀνεγείρων τοὺς νεκροὺς. ἐξ ὧν καὶ πάντα τὰ ἐν τῷ εὐαγγελίῳ οὕτω νοοῦντες τὸ αὐτὸ φρονεῖν περὶ τῆς σαρκώσεως καὶ ἐνανθρωπήσεως τοῦ λόγου διεβεβαίωσαντο.

Τούτων τοίνυν οὕτως ὁμολογηθέντων παρακαλοῦμεν ὑμᾶς· τοὺς μὲν οὕτως ὁμολογοῦντας καὶ διερμηνεύοντας οὕτω τὰς λέξεις, ἃς λέγουσι, μὴ κατακρίνετε μηδὲ προπετῶς ἀποβάλλετε, ἀλλὰ μᾶλλον εἰρηνεύοντας καὶ ἀπολογουμένους προσλαμβάνεσθε· τοὺς δὲ μὴ βουλομένους οὕτως ὁμολογεῖν καὶ διερμηνεύειν τὰς λέξεις, τούτους κωλύετε καὶ ἐντρέπετε ὡς ὑπόπτους τῷ φρονήματι. τούτων τε μὴ ἀνεχόμενοι συμβουλευέτε κακεῖνοις τοῖς ὀρθῶς ἐρμηνεύουσι τε καὶ φρονοῦσι μηδὲν πλέον ἀλλήλους ἀνακρίνειν μηδὲ »λογομαχεῖν ἐπ' οὐδὲν χρήσιμον« μῆτε ταῖς τοιαύταις λέξεσι διαμάχεσθαι, ἀλλὰ τῷ φρονήματι τῆς εὐσεβείας συμφωνεῖν. οἱ γὰρ μὴ οὕτως διανοούμενοι, ἀλλὰ μόνον ἐπὶ τοῖς τοιοῦτοις λεξειδίῳις φιλονεικοῦντες καὶ παρὰ τὰ ἐν Νικαίᾳ γραφέντα <γράφειν> ζητοῦντες οὐδὲν ἕτερον ποιοῦσιν ἢ »ποτιζοῦσιν ἀνατροπὴν θολερὰν τὸν πλησίον« ὡς φθονοῦντες τῇ εἰρήνῃ καὶ ἀγαπῶντες τὰ σχίσματα. ἀλλ' ὑμεῖς, ὡς ἀγαθοὶ ἄνθρωποι καὶ πιστοὶ δοῦλοι καὶ οἰκονόμοι τοῦ κυρίου, τὰ μὲν σκανδαλίζοντα καὶ ξενίζοντα παύετε καὶ κωλύετε, πάντων δὲ μᾶλλον προκρίνετε τὴν τοιαύτην εἰρήνην. οὔσης ὑγιαίνουσας πίστεως ἴσως ὁ κύριος ἐλεήσει ἡμᾶς καὶ συνάψει τὰ διηρημένα καὶ γενομένης μιᾶς ποιμένης πάλιν πάντες ἓνα ἔχομεν καθηγεμόνα τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν.

Ταῦτα ἡμεῖς μὲν, εἰ καὶ μηδὲν πλέον ἔδει ζητεῖν τῆς ἐν Νικαίᾳ συνόδου μηδὲ ἀνέχεσθαι τῶν ἐκ φιλονεικίας ῥημάτων, ἀλλὰ γε διὰ τὴν εἰρήνην καὶ ἕνεκα τοῦ μὴ ἀποβαλεῖν τοὺς ὀρθῶς πιστεύειν ἐθέλοντας, ἀνεκρίναμεν καὶ ἅπερ ὁμολόγησαν συντόμως ὑπηρετούσαμεν οἱ περιλειφθέντες ἐν τῇ Ἀλεξανδρείᾳ κοινῇ μετὰ τῶν συλλειτουργῶν ἡμῶν

modo perfecto y total los humanos habían sido librados del pecado por él y resucitado de entre los muertos se le introdujo en el reino de los cielos. Afirman que el Salvador no tenía un cuerpo sin alma, insensible o irracional, porque cuando el Señor se hizo hombre no pudo ocurrir que su cuerpo estuviera sin razón ya que en el propio *Lógos* se obró la salvación no sólo del cuerpo, sino también del alma⁷. Siendo, así, verdadero Hijo de Dios fue verdadero Hijo de hombre y siendo Hijo unigénito de Dios, se hizo él mismo primogénito entre muchos hermanos (*Rm* 8, 29), por eso no era otro el Hijo de Dios antes de Abraham respecto al de después de Abraham (*Jn* 8, 58), ni el que despertó a Lázaro era distinto del que preguntó sobre él, sino que el mismo que dijo como humano: “¿Dónde han puesto a Lázaro?” (*Jn* 11, 34) como Dios lo resucitó. Era, en efecto, el mismo el que como hombre escupió a la manera humana y el que como Hijo de Dios abrió los ojos al ciego de nacimiento (*Mc* 8, 22-26; *Jn* 9, 6-7) y mientras sufría en la carne, como dice Pedro (1 *P* 4, 1), como Dios abrió las tumbas y resucitó a los muertos. Por todo esto, entendiendo ahora del mismo modo lo que está dicho en el Evangelio, afirmaron pensar lo mismo sobre la Encarnación y la inhumanación del *Lógos*.

8- Habiendo sido confesadas estas cosas, os conminamos a que no os mostréis dispuestos a condenar a aquellos que así han interpretado los conceptos que emplean y a que no los rechacéis. Acoged, por el contrario, a aquellos que desean la paz y han confesado. Sin embargo, a los que no quieran admitirlos y dar por válidos sus términos, a esos rechazadlos y apartadlos como sospechosos por su forma de pensar.

No toleréis a éstos pero no sigáis investigando a los que interpretan y sienten rectamente ni polemizáis de modo estéril discutiendo sobre estas cuestiones, que se pongan de acuerdo en su sensibilidad ortodoxa, porque los que no tienen esa intención sino que sólo tienen afán de competir con frases bonitas, buscando más allá de lo que se escribió en Nicea, no hacen sino dar de beber a sus prójimos del veneno que los aflige (*Ha* 2, 15) como hombres enemigos de la paz y propiciadores de cismas. Vosotros, como hombre buenos, fieles siervos y asistentes del Señor, haced que cesen estas cosas e combatid a los que escandalizan y propician la discordia prefiriendo, al contrario, a la paz como compañera de una fe saludable. Así también el Señor se apiadará de nosotros y juntará lo que se ha dividido en un solo rebaño para tener de nuevo como líder a nuestro Señor Jesucristo (*Jn* 10, 16).

Εὐσεβίου τε καὶ Ἀστερίου· οἱ γὰρ πλεῖστοι ἐξ ἡμῶν ἀπεδήμησαν εἰς τὰς παροικίας ἑαυτῶν. ὑμεῖς δὲ πάλιν κοινῇ, ἔνθα καὶ εἰώθατε συνάγεσθαι, ἀνάγνωτε ταῦτα· ἀκεῖ πάντας προσκαλέσασθαι καταξιώσατε. δίκαιον γὰρ ἐκεῖ πρῶτον τὴν ἐπιστολὴν ἀναγνωσθῆναι ἀκεῖ τοὺς βουλομένους καὶ ἀντιποιουμένους τῆς εἰρήνης συνάπτεσθαι, καὶ λοιπὸν συναφθέντων αὐτῶν ἔνθα ἂν ἄρεσῃ πᾶσι τοῖς λαοῖς παρούσης τῆς ὑμετέρας χρηστότητος ἐκεῖ τὰς συνάξεις ἐπιτελεῖσθαι καὶ τὸν κύριον κοινῇ παρὰ πάντων δοξάζεσθαι. προσαγορεύετε πάντας τοὺς σὺν ὑμῖν ἀδελφοὺς. προσαγορεύουσιν ὑμᾶς οἱ σὺν ἐμοὶ ἀδελφοί. ἔρρωσθαι ὑμᾶς καὶ μνημονεύειν ἡμῶν τῷ κυρίῳ εὐχομαι ἐγὼ τε Ἀθανάσιος. ὁμοίως τε οἱ ἄλλοι ἐπίσκοποι οἱ συνελθόντες ὑπέγραψαν καὶ οἱ ἀποσταλέντες δὲ παρὰ μὲν Λουκίφερος τοῦ ἐπισκόπου Σαρδίας νήσου διάκονοι δύο, Ἑρέννιος καὶ Ἀγαπητός, παρὰ δὲ Παυλίνου Μάξιμος καὶ Καλήμερος, καὶ αὐτοὶ διάκονοι. παρῆσαν δὲ καὶ τινες Ἀπολιναρίου τοῦ ἐπισκόπου μονάζοντες παρ' αὐτοῦ εἰς τοῦτο πεμφθέντες.

Ἔστι δὲ ἕκαστος τῶν προκειμένων ἐπισκόπων, πρὸς οὓς ἡ ἐπιστολὴ ἐγράφη, Εὐσέβιος πόλεως Βιργύλλων τῆς Γαλλίας, Λουκίφερ τῆς Σαρδίας νήσου, Ἀστέριος Πετρῶν τῆς Ἀραβίας, Κυμάτιος Παλτοῦ Κοίλης Συρίας, Ἀνατόλιος Εὐβοίας. οἱ δὲ ἐπιστεῖλαντες ὃ τε πάπας Ἀθανάσιος καὶ οἱ παρατυχόντες σὺν αὐτῷ ἐν Ἀλεξανδρείᾳ αὐτὸς τε Εὐσέβιος καὶ Ἀστέριος καὶ οἱ λοιποί· Γάιος Παρατονίου τῆς ἐγγιστα Λιβύης, Ἀγαθὸς Φραγώνεως καὶ μέρους Ἑλεαρχίας τῆς Αἰγύπτου, Ἀμμώνιος Παχνεμούνεως καὶ τοῦ λοιποῦ μέρους τῆς Ἑλεαρχίας, Ἀγαθοδαίμων Σχεδίας καὶ Μενελαΐτου, Δρακόντιος Ἑρμουπόλεως μικρᾶς, Ἀδελφίος Ὀνούφεως τῆς Λύχνων, Ἑρμίων Τάνεως, Μάρκος Ζύγγων τῆς ἐγγιστα Λιβύης, Θεόδωρος Ἀθρίβεως, Ἀνδρέας Ἀρσενοΐτου, Παφνούτιος Σάεως, Μάρκος Φίλων, Ζώϊλος Ἀνδρῶ, Μῆνας ντίφρων. Τούτοις καὶ Εὐσέβιος ὑπέγραψε Ρωμαϊστί, ὧν ἡ ἑρμηνεῖα· Ἐγὼ Εὐσέβιος ἐπίσκοπος κατὰ τὴν ἀκρίβειαν ὑμῶν τὴν παρ' ἑκατέρων τῶν μερῶν ὁμολογηθεῖσαν ἀλλήλοις συντιθεμένων περὶ τῶν ὑποστάσεων καὶ αὐτὸς συγκατεθέμην, οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ περὶ τῆς σαρκώσεως τοῦ σωτῆρος ἡμῶν, ὅτι ὁ τοῦ θεοῦ υἱὸς καὶ ἄνθρωπος γέγονεν ἀναλαβὼν πάντα ἄνευ ἁμαρτίας, οἷος ὁ παλαιὸς ἡμῶν ἄνθρωπος συνέστηκε, κατὰ τὸ τῆς ἐπιστολῆς ὕψος ἐπιστώσαμην. καὶ ἐπειδὴ ἔξωθεν λέγεται τὸ τῆς Σαρδικῆς πιττάκιον ἔνεκεν τοῦ μὴ παρὰ τὴν ἐν Νικαίᾳ πίστιν δοκεῖν ἐκτίθεσθαι, καὶ ἐγὼ συγκατατίθεται, ἵνα μὴ ἡ ἐν Νικαίᾳ πίστις διὰ τοῦτου ἐκκλείεσθαι δόξῃ μήτε εἶναι προκομιστέον. ἔρρωσθαι ὑμᾶς ἐν κυρίῳ εὐχομαι. ἐγὼ Ἀστέριος συνευδοκῶ τοῖς προγεγραμμένοις καὶ ἔρρωσθαι

9- Todas estas cosas acerca de que no hay que exigir nada más que el sínodo de Nicea y de que no hay que tolerar las palabras por polemizar sino que por amor de paz no hay que rechazar a los que quieren creer de manera ortodoxa, lo hemos tratado y lo que ha sido consensuado lo hemos escrito de forma breve los que hemos permanecido en Alejandría junto con nuestros colegas Asterio y Eusebio. La mayoría de vosotros ha vuelto ya a su diócesis. Leed, pues, esto en común allí donde tengáis por costumbre reuniros y haced el favor de invitar a todos pues es preciso que, ante todo, se lea esta carta y que los que desean y prefieren la paz regresen⁸ y, después de haberse congregado en el lugar que el pueblo prefiera en presencia de vuestras piedades, que se celebre la asamblea y que sea glorificado por todos el Señor.

Los hermanos que están conmigo os saludan. Rezo por vuestro bienestar y porque nos recordéis en vuestras plegarias al Señor. Yo, Atanasio, así como los demás obispos reunidos, firmamos y también Lucifer, obispo de la isla de Cerdeña, dos diáconos, Herennio y Agapito y el grupo de Paulino, Máximo y Calemero, también diáconos. Estuvieron, asimismo, presentes algunos monjes del obispo Apolinar, enviados por él para tal propósito.

10- Los nombres de los diferentes obispos a los que se ha remitido la carta son: Eusebio de Vercelli, en las Galias; Lucifer, de la isla de Cerdeña; Asterio, de Petra en Arabia; Cimacio, de Palco en Celesiria y Anatolio de Eubea.

Remiten: el papa Atanasio y los que han estado junto a él en Alejandría, es decir, Eusebio, Asterio y los demás; Gayo de Paratonio, cerca de Libia; Agatón, de Fragonia y una parte de la Elearquía de Egipto; Amonio de Pajnemunis y el resto de la Elearquía; Agatodemón de Schedia y Menelaitas; Draconcio de Hermópolis inferior; Adelfio de Onufis en los Licneanos; Hermión de Tanis; Marcos de Zigris, junto a Libia; Teodoro, de Atribis; Andrés, de Arsinoe; Pafnucio, de Sais; Marcos, de Filae; Zoilo, de Andros y Menos de Antipras.

Eusebio firma, asimismo, lo que sigue en latín, cuya traducción es: “Yo, Eusebio el obispo, de acuerdo con vuestra exacta confesión hecha por ambas partes en lo que al asunto de las hipóstasis se refiere, doy de igual forma mi beneplácito. En lo concerniente a la Encarnación de nuestro Salvador, refiriéndose a que el Hijo de Dios se hizo hombre, tomando todo sobre sí sin pecado, yo ratifico esta declaración escrita. Que allá donde el texto de Sédica haya tenido validez, se descarte cualquier cosa que no sea el credo de Nicea. Rezo por vuestra salvación en el Señor.

ὕμῃς ἐν κυρίῳ εὐχομαι.

Καὶ μετὰ τὸ ἀποσταλῆναι ἀπὸ Ἀλεξανδρείας τὸν τόμον τοῦτον οὕτως παρὰ τῶν προειρημένων ὑπογεγραμμένον μετὰ ταῦτα καὶ αὐτοὶ ὑπέγραψαν. ἐγὼ Παυλῖνος οὕτως φρονῶ, καθὼς παρέλαβον παρὰ τῶν πατέρων· ὄντα καὶ ὑφεστῶτα πατέρα τέλειον καὶ ὑφεστῶτα υἱὸν τέλειον καὶ ὑφεστηκὸς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον τέλειον. διὸ καὶ ἀποδέχομαι τὴν προγεγραμμένην ἐρμηνείαν περὶ τῶν τριῶν ὑποστάσεων καὶ τῆς μιᾶς ὑποστάσεως ἥτοι οὐσίας καὶ τοὺς φρονούντας οὕτως. εὐσεβὲς γάρ ἐστι φρονεῖν καὶ ὁμολογεῖν τὴν ἁγίαν τριάδα ἐν μιᾷ θεότητι. καὶ περὶ τῆς ἐνανθρωπήσεως δὲ τῆς δι' ἡμᾶς γενομένης τοῦ λόγου τοῦ πατρὸς οὕτω φρονῶ, καθὼς γέγραπται, ὅτι κατὰ τὸν Ἰωάννην »ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο«, οὐ κατὰ τοὺς ἀσεβεστάτους τοὺς λέγοντας μεταβολὴν αὐτὸν πεπονθέναι, ἀλλ' ὅτι ἄνθρωπος δι' ἡμᾶς γέγονεν ἐκ τῆς ἁγίας παρθένου Μαρίας καὶ <τοῦ> ἁγίου πνεύματος γεννηθεῖς. οὔτε γὰρ ἄψυχον οὔτε ἀναίσθητον οὔτε ἀνόητον σῶμα εἶχεν ὁ σωτήρ· οὔτε γὰρ οἶόν τε ἦν τοῦ κυρίου ἀνθρώπου δι' ἡμᾶς γενομένου ἀνόητον εἶναι αὐτοῦ τὸ σῶμα. ὅθεν ἀναθεματίζω τοὺς ἀθετοῦντας τὴν ἐν Νικαίᾳ ὁμολογηθεῖσαν πίστιν καὶ μὴ λέγοντας ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς καὶ ὁμοούσιον εἶναι τὸν υἱὸν τῷ πατρί. ἀναθεματίζω δὲ καὶ τοὺς λέγοντας τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον κτίσμα δι' υἱοῦ γεγονός. ἔτι δὲ ἀναθεματίζω καὶ Σαβελλίου καὶ Φωτεινοῦ καὶ πᾶσαν αἵρεσιν, στοιχῶν τῇ πίστει τῇ κατὰ Νίκαιαν καὶ πᾶσι τοῖς προγεγραμμένοις. ἐρρῶσθαι ὑμᾶς εὐχομαι ἐγὼ Καρτέριος· ἔστι δὲ <ἐπίσκοπος Ἀνταράδου> πόλεως Συρίας.

Yo, Asterio, concuerdo con lo dicho anteriormente y rezo por vuestra salvación en el Señor.

11- Después de que este tomo fuera expedido de Alejandría para que fuera firmado por los destinatarios, lo firmaron: “Yo, Paulino, sostengo que, tal y como he aprendido de los Padres, el Padre existe y subsiste de modo perfecto, que el Hijo subsiste de modo perfecto y que el Espíritu Santo subsiste de modo perfecto. Por tanto, acepto la explicación que antecede sobre las tres hipóstasis y sobre la única subsistencia o, mejor dicho, esencia y a aquellos que la confiesan, puesto que es piadoso creer y confesar la Santa Trinidad es una única realidad divina.

En lo relativo al Verbo del Señor hecho carne, mantengo lo que está escrito, que es, tal y como Juan explica, que el *Lógos* se hizo carne, no en el sentido que le atribuyen los herejes que dicen que él fue sometido a un cambio, sino en el sentido de que se hizo hombre por nosotros, que nació de la santa Virgen María y del Espíritu Santo. Pues el Salvador poseyó un cuerpo que no carecía ni de alma, ni de sentidos, ni de inteligencia pues no podría ser posible que nuestro Señor se hiciera hombre por nosotros y que su cuerpo careciera de inteligencia. Por tanto, condeno a todo aquel que se sitúe al margen de la fe confesada en Nicea y a los que no afirmen que el Hijo es de la sustancia del Padre y consustancial con Él.

Asimismo, anatematizo a aquellos que digan que el Espíritu Santo es una criatura hecha a través del Hijo. Una vez más, condeno la herejía de Sabelio y de Fotino y toda desviación contraria a la fe de Nicea y a todo lo antedicho.

Yo Carterio, obispo de Antarado, ciudad de Siria, rezo por que estéis bien.

FUENTES

Alexander Alexandrinus [Alex. Al.]

Filar. Ἡ φίλαρχος.

H. G. Opitz, *Athanasius Werke: Urkunden zur Geschichte des Arianisches Streites*, III Band, 1 Lieferung, Berlín-Leipzig, Walter de Gruyter, 1934, pp. 19-29.

Henos. Ἐνός σώματος.

H. G. Opitz, *Athanasius Werke: Urkunden zur Geschichte des Arianisches Streites*. III Band, 1 Lieferung, Berlín-Leipzig, Walter de Gruyter, 1934, 4b, pp. 6-11.

Ambrosiaster [Ambrosiast.]

Quaest. Vet. Nov. Test. *Quaestiones veteris et novi testamenti.*

A. Souter, *CSEL* 50, 1908, pp. 1-416.

Ambrosius Mediolanensis [Ambr.]

Aux. *Sermo contra Auxentium de basilicis tradendis.*

PL, 16, cols. 1007-1018.

Ep. *Epistulae.*

O. Faller en *CSEL* 82, 1 (1968), *epistolarum libri* 1-6; O. Faller y M. Zelzer en *CSEL* 82, 2 (1990), *epistolarum libri* 7-9; M. Zelzer en *CSEL* 82, 3 (1982), *epistolarum libri* 10 y *PL* 16 cols. 875-1286.

Excess.

De excessu fratris Satyri

O. Faller. *CSEL* 73, 1955, pp. 209-325.

Ammianus Marcellinus [Amm.]

Hist.

Historiae.

Ed. bilingüe a cargo de J. Rolfe, *Ammianus Marcellinus*, William Heinemann Ltd.-Harvard Univ. Press, 1952-1963, 3 vols., (Ed. en castellano a cargo de M^a. L. Harto Trujillo, Amiano Marcelino, *Historias*. Akal, Madrid, 2002.)

Athanasius Alexandrinus [Athanas.]

Apol. c. Ar.

Apologia contra arianos (secunda)

H. G. Opitz, *Athanasius Werke*, II Band, 3-5 Lieferungen, Walter de Gruyter, Berlín-Leipzig, 1934-1941, pp. 87-168.

Apol. Const.

Ad imperatorem Constantium apologia.

H. C. Brennecke, U. Heil y A. Von Stockhausen, *Athanasius Werke* Band II, 8 Lieferung, Walter de Gruyter, Berlín-Nueva York, 2006, pp. 279-309 y J. M. Szymusiak, Athanase d'Alexandrie, *Deux apologies*, *SCh* 58, Cerf, París, 1958, pp. 87-132.

De Fuga

Apologia de fuga sua.

H. G. Opitz, *Athanasius Werke*, II Band, 2-3 Lieferungen, Walter de Gruyter, Berlín-Leipzig, 1934-1941, pp. 68-86. J. M. Szymusiak, Athanase d'Alexandrie, *Deux apologies*, *SCh* 58, Cerf, París, 1958, pp. 133-167.

Decr.

De decretis Nicaenae synodi.

H. G. Opitz, *Athanasius Werke*, II Band, 1-2 Lieferungen, Walter de Gruyter, Berlín-Leipzig, 1934-1941, pp. 1-45.

<i>Ep. ad Drac.</i>	<p><i>Epistula ad Dracontius.</i></p> <p>H. C. Brennecke, U. Heil y A. Von Stockhausen, <i>Athanasius Werke</i> Band II, 8 Lieferung, Walter de Gruyter, Berlín-Nueva York, 2006, pp. 314-321.</p>
<i>Ep. Encyc.</i>	<p><i>Epistula encyclica.</i></p> <p>H. G. Opitz, <i>Athanasius Werke</i>, II Band, 5 Lieferung, Walter de Gruyter, Berlín-Leipzig, 1934-1941, pp. 169-177.</p>
<i>Ep. Fest.</i>	<p><i>Epistulae festales</i></p> <p>A. Martin y M. Albert, <i>Histoire “acéphale” et Index syriaque des Lettres festales d’Athanasie d’Alexandrie</i>, <i>SCh</i>, 317, 1985, París, pp. 224-277.</p>
<i>Hist. Aceph.</i>	<p><i>Historia Acephala.</i></p> <p>A. Martin y M. Albert, <i>Histoire “acéphale” et Index syriaque des Lettres festales d’Athanasie d’Alexandrie</i>, <i>SCh</i>, 317, 1985, París, pp. 138-169.</p>
<i>Hist. Ar.</i>	<p><i>Historia arianorum ad monachos.</i></p> <p>H. G. Opitz, <i>Athanasius Werke</i>, II Band, 5-6 Lieferungen, Walter de Gruyter, Berlín-Leipzig, 1934-1941, pp. 183-230.</p>
<i>Incarn.</i>	<p><i>De incarnatione Verbi.</i></p> <p>Ch. Kannengiesser, Athanasie d’Alexandrie, <i>Sur l’Incarnation du Verbe</i>, <i>SCh</i> 199, Cerf, París, 1973, pp. 258-469.</p>
<i>Or. c. ar.</i>	<p><i>Orationes contra arianos.</i></p> <p>M. Tetz, <i>Athanasius Werke</i>, <i>Orationes I et II contra arianos</i>, I Band, 2 Lieferung, Walter de Gruyter, Berlín-Nueva York, 1998, pp. 109-260.</p>
<i>Syn.</i>	<p><i>De Synodis.</i></p> <p>H. G. Opitz, <i>Athanasius Werke</i>, II Band, 6-7 Lieferungen, Walter de Gruyter, Berlín-Leipzig, 1934-1941, pp. 231-278.</p>

Sent. Dion.

Sententiae Dionysii.

H. G. Opitz, *Athanasius Werke*, II Band, 2 Lieferung, Walter de Gruyter, Berlín-Leipzig, 1934-1941, pp. 46-67.

Tom. Ad Ant.

Tomus ad Antiochenos.

H. C. Brennecke, U. Heil y A. Von Stockhausen, *Athanasius Werke* Band II, 8 Lieferung, Walter de Gruyter, Berlín-Nueva York, 2006, pp. 340-351.

Augustinus Hipponensis [Aug.]

C. Cresc.

Contra Cresconium grammaticum partis Donati.

M. Petschenig, *CSEL* 52, 1909, pp. 325-582.

Civ. Dei

De Civitate Dei.

J. Morán, *Obras completas de San Agustín*, 16. *La ciudad de Dios*, 2 vols. BAC, Madrid, 1964-1965.

Enarr. Psalm

Enarrationes in Psalmos.

B. Martín Pérez, *Obras de San Agustín* 19-22, *Enarraciones sobre los Salmos*, BAC, Madrid, 1964-1967.

Exp. ep. Rm.

Expositio in Romanos.

J. Cosgaya, M. Fuertes Laneo y P. de Luis, *Exposición de algunos textos de la Carta a los Romanos. Obras completas de San Agustín*, 18. *Escritos Bíblicos* (2º). BAC, Madrid, 2003, pp. 167-262.

Haer.

De haeresibus ad Quodvultdeum.

T. C. Madrid, en *Obras completas de San Agustín*, 38, *Escritos antiarrianos y otros herejes*, BAC, Madrid, 1990, pp. 38-113.

Basilius Caesarensis [Bas. Caes.]

Eunom.

Contra Eunomium.

PG 29, 209-770.

Ep.

Epistulae

R. J. Deferrati, St. Basil, *The Letters* vols. 1-4, *Loeb Classical Library* 190, 215, 243 y 270, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 1961-1970.

Clemens Alexandrinus [Clem. Al.]

Strom.

Stromata

M. Merino Rodríguez, Clemente de Alejandría, *Stromata II-II. Conocimiento religioso y continencia auténtica*, Madrid, Ciudad Nueva, 1998.

M. Merino Rodríguez, Clemente de Alejandría *Stromata IV-V. Martirio cristiano e investigación sobre Dios*, Madrid, Ciudad Nueva, 2003.

Clemens Romanus [Clem. Rom.]

Ep. Co. I

Epistula ad corinthios

J. J. Ayán Calvo, Clemente Romano, *Carta a los corintios. Homilía anónima (secunda clementis)*, Madrid, Ciudad Nueva, 1994, pp. 66-155.

Codex Theodosianus [CTh.]

Codex Theodosianus libri XVI cum Constitutionibus Sirmondianis. Vols I-II.

Th. Mommsen, P. Meyer y P. Krueger, (eds.), Berlín, 1905. C. Pharr, *The Theodosian Code and the Sirmondian Constitutions*, Princeton, Princeton University Press, 1952.

Collectio Avellana [Avell.]

Collectio Avellana.

Ed. O. Guenther, *CSEL* 35 1, 2, 1895-1898.

Cyprianus Carthaginensis [Cyp.]

Ep.

Epistulae

G. Hartel, *CSEL* 3, 1871, pp.465-842.

Lapsis

De lapsis

G. Hartel, *CSEL* 3, pp.237-264.

Quod id. Dii.

Quod idola dii non sint

G. Hartel, *CSEL* 3, pp. 19-31.

Vnit. Eccl.

De catholicae ecclesiae unitate

G. Hartel, *CSEL* 3, pp. 209-233. (Trad. al castellano de J. Pascual Torró, Cipriano, *La unidad de la Iglesia*, Ciudad Nueva, Madrid, 1991, pp. 69-100)

Flavius Valerius Constantius [Const.]

OC

Oratio ad sanctorum coetum.

PL 8, cols. 401-478.

Epiphanius

Panar.

Panarion (de haeresibus)

K. Holl, *GCS* 37, Berlín, 1985.

Eusebius Caesariensis [Eus.]

CM

Contra Marcellum.

Ed. E. Klostermann, *Eusebius Werke* 4, *Gegen*

Marcell. Über die Kirchliche Theologie. Die Fragmente Marcells, Berlín, 1991³. (Trad. al castellano de A. Velasco-Delgado, Marcelo de Ancira, *Fragmentos, Escritos del Vedat*, 34, Torrent, 2004.)

Demons. Ev.

Demonstratio euangelica.

A. Heikel, *Eusebius Werke* 6, GCS, 23, Leipzig, 1913.

HE

Historia Ecclesiastica.

A. Velasco Delgado, Eusebio de Cesarea: *Historia Eclesiástica*. BAC, Madrid, 2002, 2ª ed.

LC

De laudibus Constantini

F. Winkelmann, *Eusebius Werke* 3-1, GCS 7, Berlín, 1974.

Praep. Ev.

Praeparatio Evangelica

K. Mras, *Eusebius Werke* 8 1-2, GCS 43 1-2, Berlín, 1983.

VC

Vita Constantini.

I. Heikel, *Eusebius Werke* 1, GCS 1, Leipzig, 1902, pp. 3-148 (Ed. en castellano a cargo de M. Gurruchaga, Eusebio de Cesarea, *Vida de Constantino*, Gredos, Madrid, 1994).

Eusebius Hieronymus Stridonensis [Hier.]

In Tit.

In Titum.

PL 26, cols. 589-636.

Alter. Luc.

Altercatio Luciferiani et Orthodoxi,

A. Canellis, Jérôme, *Débat entre un Luciférien et un Orthodoxe*, SC 473, Cerf, París, 2003.

Irenaeus Lugdunensis [Iren.]

Adv. haer.

Adversus haereses

A. Rousseau y L. Doutreleau, Irénée de Lyon, *Contre les hérésies*, livre III, tomes 1-2, *SCh* 210 y 211, París, Cerf, 2002 y A. Orbe, *Teología de San Ireneo. Comentario al libro V del Adversus haereses*, Madrid, BAC, 1985-1987.

Iohanes Chrysostomus [Ioh. Chrys.]

Pan. Melet.

De sancto Meletio antiocheno

PG 50, 515-519.

Pan. Eust.

In sanctum Eustathium antiochenum

PG 50, 597-606.

Hilarius Pictaviensis [Hil.]

Ad. Const.

Ad Constantium Augustum lib. II.

A. Feder, *CSEL* 65, pp. 195-205.

C. Aux.

Contra arianos uel Auxentium mediolanensem.

PL 10, cols. 605-618 (ed. en italiano a cargo de L. Longobardo, Ilario di Poitiers, *Contro Aussenzio*. Città Nuova, Collana di testi patristici 169, Roma, 2003).

Coll. Ant. Par.

Collectana antiariana Parisina.

A. Feder, *CSEL* 65, pp. 39-93.

In. Const.

Liber contra Constantium.

A. Rocher, Hilaire de Poitiers, *Contra Constance*, *SCh* 334, Cerf, París, 1987.

In Matt.

Commentarium in Matthaeum.

J. Doignon, Hilaire de Poitiers, *Commentaires sur Matthieu*, SCh 254-258, Cerf, París, 1978-1979.

Myst.

Tractatus Mysteriorum.

A. Feder, CSEL 65, pp. 1-38. (ed. en castellano a cargo de J. Sanz Ayán, Hilario de Poitiers, *Libro de los Misterios*, Madrid, Ciudad Nueva, 1998).

Syn.

Liber de Synodis.

PL, 10, cols. 471-546 (ed. en italiano a cargo de L. Longobardo, Ilario di Poitiers, *Sinodi e fede degli orientali*. Città Nuova, Collana di testi patristici, Roma, 1993).

Trac. Psalm.

Tractatus super Psalmus.

A. Zingerle, CSEL 22, 1891, pp. 1-887.

Trin.

De Trinitate.

L. Ladaria, *San Hilario de Poitiers, La Trinidad*, BAC 481, Madrid, 1986.

Ignatius Antiochenus [Ign.]

Ep. Ad. Eph.

Epistula ad Ephesios

J. J. Ayán Calvo, Ignacio de Antioquía, Policarpo de Esmirna, *Carta de la Iglesia de Esmirna*, Ciudad Nueva, Madrid, 1999, pp. 103-127.

Flavius Claudius Iulianus [Iul.]

Or.

Orationes.

J. Bidez (*et. al.*), L'empereur Julienne, *Oeuvres complètes*, Les Belles Lettres, 1932-1964, 2 vols., (ed. en castellano a cargo de J. García Blanco, Juliano, *Discursos*, 2 vols. Gredos, Madrid, 1979-1982.) Para el tratamiento del panegírico a

Constancio (*Oratio I*), se ha empleado también la edición de I. Tantillo, *La prima orazione di Giuliano a Costanzo. Introduzione, traduzione e commento*. L'erma di Bretschneider, Roma, 1997.

Iustinus Martyr [Iust.]

Apol.

Apologiae

M. Marcovich, *Iustini Martyris Apologiae pro christianis, Dialogus cum Tryphone*, Patristische Texte und Studien, Walter de Gruyter, Berlín, 2005

Lucius Caecilius Firmianus Lactantius [Lact.]

Epit.

Divinarum institutionum epitome.

S. Brant, *CSEL* 19, 1890, pp. 675- 761.

Mort. Pers.

De Mortibus Persecutorum.

J. Moreau, *De la mort des persécuteurs*, *SCh* 39, París, Cerf, 1954, (Ed. en castellano a cargo de R. Teja, Lactancio, *Sobre la muerte de los perseguidores*. Madrid, Gredos, 1980.)

Libanius [Lib.]

Or.

Orationes.

A. F. Norman, Libanius, *Selected Works*, 3 vols. Loeb Classical Library, Harvard University Press, Cambridge (MA.)-Londres, 1969.

Libellus Precum [LP]

A. Canellis, Faustin et Marcellin, *Supplique aux Empereurs (Libellus Precum et Lex Augusta)*, *SC* 504, Les Éditions du Cerf, París, 2006.

Luciferus Calaritanus [Luc.]

Athan.

Pro Sancto Athanasio.

G. F. Diercks, *Luciferi Calaritani opera quae supersunt*, CCL 8, Turnhout, 1978, pp. 3-132.

Conu.

De non conueniendo cum haereticis.

G. F. Diercks, *Luciferi Calaritani opera quae supersunt*, CCL 8, Turnhout, 1978, pp. 165-192.

Mor.

Moriundum esse pro Dei filio

G. F. Diercks, *Luciferi Calaritani opera quae supersunt*, CCL 8, Turnhout, 1978, pp. 265-300.
(ed. en italiano a cargo de V. Ugenti, *Luciferi Calaritani de Regibus apostaticis et moriundum esse pro Dei filio*, Ed. Milella, Lecce, 1980.)

Parc.

De non parcendo in Deum deliquentibus.

G. F. Diercks, *Luciferi Calaritani opera quae supersunt*, CCL 8, Turnhout, 1978, pp. 195-261.

Reg.

De regibus apostaticis,

G. F. Diercks, *Luciferi Calaritani opera quae supersunt*, CCL 8, Turnhout, 1978, pp. 135-161.
(ed. en italiano a cargo de V. Ugenti, *Luciferi Calaritani de Regibus apostaticis et moriundum esse pro Dei filio*, Ed. Milella, Lecce, 1980.)

Marius Victorinus [Mar. Vic.]

Adu. Ar.

Adversus Arrium.

P. Henry y P. Hadot, Marius Victorin, *Traité théologiques de la Trinité*, SCh 68-69, París, Cerf, 1960.

Minucius Felix [Min. Fel.]

Oct.

Octavius

C. Halm, *CSEL* 2, 1867, pp. 1-71. (Trad. al castellano de V. Sanz Santacruz, Minucio Félix, *Octavio*, Ciudad Nueva, Madrid, 2000.)

Optatus Mileuitanus [Opt.]

Par.

Contra Parmenianum donatistam.

M. Labrousse, Optat de Milève: *Traité contre les donatistes*, vols. I y II, *SCh* 412-413, Cerf, París, 1995-1996.

Origenes [Orig.]

C. Cels.

Contra Celsum.

P. Koetschau, *Origenes Werke* 1-2 *GCS* 2-3, Leipzig, 1899. (Ed. en castellano a cargo de D. Ruíz Bueno, Orígenes, *Contra Celso*. Madrid, BAC, 1967.)

Comm. in Rm.

Commentaria in epistulam B. Pauli ad Romanos
PG 14, 837-1290.

Hom. Ez.

Homiliae in Ezechiel.

W. A. Baehrens, *GCS* 33, *Origenes Werke* 8, 1925, pp. 319-454.

Hom. Luc.

Homiliae in Lucam.

M. Rauer, *GCS* 49, *Origenes Werke* 9, Leipzig, 1959.

In Matt.

Commentarium in Matthaeum.

Ed. Klostermann y Benz, *GCS* 40, *Origenes* 10, Leipzig, 1935-1937 e *Idem*, *GCS* 41, 2, *Origenes Werke* 12, Leipzig, 1955.

Princ.

De Principiis (Περὶ Ἀρχῶν).

P. Koetschau, *GCS 22, Origenes Werke 5*, Leipzig, 1913.

Panegyrici Latini [Pan. Lat.]

Panegyrici latini.

J. Galletier, *Panegyriques latins*, Les Belles Lettres, París, 1949, 3 vols.

Philostorgius [Philost.]

Hist. Eccl.

Historia ecclesiastica.

J. Bidez, *GCS 21*, Berlín, 1913.

Phoebadius Aginnensis [Phoeb.]

C. ar.

Liber contra arianos.

Ed. R. Demeulenaere, *CCL 64*, Brepols, Turnhout, 1935.

Polycarpus Smyrnensis [Polyc.]

Ad philip.

Epistula ad philipenses.

J. J. Ayán Calvo, Ignacio de Antioquía, Policarpo de Esmirna, *Carta de la Iglesia de Esmirna*, Ciudad Nueva, Madrid, 1999, pp. 213-229.

Aurelius Prudentius Clemens [Prud.]

Psych.

Psychomacheia.

A. Ortega e I. Rodríguez, *Obras completas de Aurelio Prudencio*, Gredos, Madrid, 1981.

Socrates Scholasticus [Soc.]

Hist. eccl.

Historia ecclesiastica

G. Hansen, *GCS NF 1*, Berlín, 1995.

Hermias Sozomenus [Soz.]

Hist. eccl.

Historia ecclesiastica

J. Bidez-G. Hansen, *GCS 50*, Berlín, 1960.

Sulpicius Severus [Sulp. Sev.]

Chr.

Chronicae.

G. de Senneville-Grave, Sulpice Sévère, *Croniques*, *SCh 441*, Cerf, París, 1999.

Vit. Mart.

J. Fontaine, Sulpice Sévère, *Vie de Saint Martin*, *SCh 133-135*, 1967, pp. 248-316.

Tatianus [Tat.]

Or.

Oratio ad graecos.

M. Whittaker, Tatian, *Oratio ad Graecos and Fragments*, Oxford Early Christian Texts, Oxford University Press, Oxford, 1982.

Theophilus Antiochensis [Theoph.]

Ad. Autol.

Ad Autolycum.

R. Grant, Theophilus of Antioch, *Ad Autolycum*, Oxford Early Christian Texts, Clarendon press, Oxford, 1970.

Q. Septimius Florens Tertullianus [Tert.]

Apol.

Apologeticum.

Ed. Dekkers, *CCL* 1, 1954, pp. 85-171. (Ed. en castellano a cargo de J. Andión Marán, Tertuliano, *Apologético*, Madrid, Ciudad Nueva, 2001.)

Adv. Marc.

Adversus Marcionem.

Ed. E. Kroymann, *CSEL* 47, 1906, pp. 290-650.

Adv. Prax.

Adversus Praxean.

Ed. E. Kroymann, *CSEL* 47 (1906), pp. 227-289.

(Trad. al italiano de G. Scarpat, *Contro Prassea*, Corona Patrum 12, Turín, 1985.)

Carn.

De carne Christi.

E. Kroymann, *CCL* 2, Brepols, Turnholt, 1954, pp. 1015-1035.

Cor.

De Corona

J. Fontaine, Tertulien, *Sur la couronne*, París, PUF, 1966.

Idol.

De idololatria.

A. Reifferscheid y G. Wissowa, *CSEL* 20, 1890, pp. 30-58.

Praes. Haer.

De praescriptionibus aduersus haereses omnes

S. Vicastillo, Tertuliano, “*Prescripciones*” *contra todas las herejías*, Madrid, Ciudad Nueva, 2001.

Ad Scap.

Ad Scapulam

E. Dekkers, *CCL* 1, 1954, pp. 1127-1132.

(Trad. italiana de P. A. Gramaglia, Tertuliano, *A Scapula*, Roma, Paoline, 1980.)

Scorp.

Scorpiace

A. Reifferscheid y G. Wissowa,

CSEL 20, 1890, pp. 1069-1097. (Trad. al castellano de C. Ánchel y J. M. Serrano, Tertuliano, *A los mártires, el escorpión, la huida en la persecución*, Ciudad Nueva Madrid, 2004, pp. 101-145)

Theodoretus Cyrensis [Theod.]

Hist. eccl.

Historia Ecclesiastica.

L. Parmentier, GCS 19, Leipzig, 1911.

Vincentius Lirinensis [Vicent. Lir]

Comm.

Commonitorium.

E. Baluze, en *PL* 50, cols. 637-686.

Iohannes Zonaras [Zon.]

Epit.

Epitome.

Ed. De T. M. Banchich, y E. N. Lane, *The History of Zonaras. From Alexander Severus to the Death of Theodosius the Great*, Londres-Nueva York, 2009.

Zosimus [Zos.]

Hist. Nov

Historia Nova (Ἱστορίας Νέας).

Ed. bililgüe a cargo de F. Paschoud, Zosime, *Histoire Nouvelle*, vol. I. Les Belles Lettres, París, 2003².

BIBLIOGRAFÍA

- ACERBI, S., *El Papado en la Antigüedad*, Ediciones del Orto, Madrid, 2000.
- ACHTEMEIER, P. J., “The Old Testament, the Lord and the Apostles”, en W. Bauer (ed.), *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity*, Londres, 1964, pp. 195-228.
- AJA SÁNCHEZ, J. R., *Tumultus et urbanae seditiones: sus causas. Un estudio sobre los conflictos económicos, religiosos y sociales de las ciudades tardorromanas (s. IV)*, Universidad de Cantabria, Santander, 1998.
- , “El linchamiento del obispo Jorge y la violencia religiosa tardorromana”, *A&C* 8, 1991, pp.
- ALAND, K., “Kaiser und Kirche von Konstantin bis Byzant”, en G. Ruhbach (ed.), *Die Kirche angesichts der Konstantinischen Wende*, Wege der Forschung 306, Darmstadt, 1976, pp. 42-73.
- ALBA LÓPEZ, A., “*Exsulo non autem crimine, sed factione*. El proceso contra Hilario de Poitiers y su manipulación política”, en G. Bravo y R. González Salinero (eds.), *Corrupción en el Mundo Romano. Actas del V Coloquio de la AIER*. Signifer, Madrid, 2008, pp. 277-301.
- , “Oposición y exilio. Constancio II y la querella contra los atanasianos” en G. Bravo y R. González Salinero (eds.), *Formas y usos de la violencia en el mundo romano. Actas del IV Coloquio de la AIER*. Signifer, Madrid, 2007, pp. 245-262.
- , “El cisma luciferiano” en G. Bravo y R. González Salinero (eds.), *Minorías y sectas en el mundo romano. Actas del III Coloquio de la AIER*. Signifer, Madrid, 2006, pp. 177-192.
- , *Príncipes y tiranos. Teología política y poder imperial en el s. IV d.C.*, Signifer, Madrid, 2006.
- ALBERIGO, G., *Historia de los concilios ecuménicos*, Salamanca, Sígueme, 1993.

- ALFÖLDI, M. R., *Bild und Bidersprache der römischen Kaiser. Beispiele un Analysen*, Philipp von Zabern, Mainz, 1999.
- ÁLVAREZ CINEIRA, D., *Pablo y el Imperio*, Sígueme, Salamanca, 2009.
- ALZATI, C., “La Chiesa nel Impero e l’Imperatore nella Chiesa”, en M. Sordi (ed.), *L’Impero romano-cristiano. Problemi politici, religiosi, culturali*, Roma, 1991, pp. 181-212.
- AMARELLI, F., “La trasmissione del potere imperiale nella Tarda Antichità: Definitiva prevalenza di un principio”, *SDHI* 72, pp. 323-327.
- AMIDON, P.R., “Paulinus’ Subscription to the *Tomus ad Antiochenos*”, *JThS*, 53, 2002, pp. 53-74.
- ANASTOS, “The Edict of Milan (313): A Defence of Its Traditional Authorship and Designation”, *REByz* 25, 1967, pp. 13-41.
- ANATOLIOS, K., “Yes and No: Reflections on Lewis Ayres, *Nicaea and It’s Legacy*”, *HThR* 100, 2007, pp. 153-158.
- , *Athanasius*, Routledge, Londres, 2004.
- , “The Influence of Irenaeus on Athanasius”, *StudPatr*, 36, 2004, pp. 463-476.
- , *Athanasius. The Coherence of his Thought*, Routledge, Londres, 1998.
- ANGLIVIEL DE BEAUMELLE, L., “La torture dans les *Res Gestae* d’Ammien Marcellin”, en M. Christol, S. Demougin, Y. Duval. C. Lepelley y L. Piétri (eds.), *Institutions, société et vie politique dans l’Empire Romain au IV^e siècle AP J.-C.*, Perugia, 1992, pp. 91-113.
- ANTIN, P., “*Hilarius latinae eloquentiae Rhodanus* (Jêrome, *In Gal. Prol. 2*)”, *Orpheus* 13, 1966, pp. 3-55.
- ANTOGNAZZI, C., “*Ad Imperatorem palatia pertinent, ad sacerdotem ecclesiae*. La teologia politica d’Ambrogio nei primi dodici anni del suo episcopato (374-386).”, *ASR* 9, 2004, pp. 271-297.

- ARCE MARTÍNEZ, J., "Imperial Funerals in the Later Roman Empire: Change and Continuity", en F. Thews y J. L. Nelson (eds.), *Rituals of Power: From late Antiquity to Early Middle Ages*, Brill, Leiden, 2000, pp. 115-129.
- , "Sub eculeo incurvus: tortura y pena de muerte en la sociedad tardorromana", en F. J. Lomas y F. Devís (eds.), *De Constantino a Carlomagno. Disidentes, heterodoxos, marginados*, Cádiz, 1992, pp. 107-119.
- , *Funus Imperatorum. Los funerales de los emperadores romanos*, Madrid, Alianza, 1990².
- , *Estudios sobre el emperador Fl. Cl. Juliano (Fuentes literarias. Epigrafía. Numismática)*, Madrid, CSIC, Anejos de *Archivo Español de Arqueología* VIII, 1984.
- , "La educación del emperador Constancio II", *L'Antiquité Classique* 48, 1979, pp. 67-81.
- ARMSTRONG, A. H., "The Way and the Ways: Religious Intolerance in the Fourth Century", *VChr.*, 38, 1984, pp. 1-17.
- ARMSTRONG, C. B., "The Synod of Alexandria and the Schism at Antioch in A.D. 362", *JThS*, 22, 1921, pp. 206-221 y 347-355.
- ARMSTRONG, G. T., "Imperial Church Building and Church-State Relations A.D. 313-363", *ChHist*, 36, 1967, pp. 3-17.
- ARNOLD, D. W. H., *The Early Episcopal Career of Athanasius of Alexandria*, University of Notre Dame Press, Indiana, 1991.
- , y DI MAIO, M., "Per vim, per caedem, per bellum. A Story of Murder and Ecclesiastical Politics in the Year 337 AD", *Byzantion* 62, 1992, pp. 158-211.
- ARQUILLIÈRE, X. H., *El Agustínismo político. Ensayo sobre la formación de las teorías política en la Edad Media*, Universidad de Granada, Granada, 2005.
- , "Origines de la théorie de deux glaives", *Studi Gregoriani* 1, 1947, pp. 501-521.

- ATHANASSIADI, P., *Vers la pensée unique. La montée de l'intolérance dans l'Antiquité tardive*, Les Belles Lettres, Paris, 2010.
- AUERBACH, E., *Lingua letteraria e pubblico nella Tarda Antichità latina en el Medioevo*, Feltrinelli, Milán, 1960.
- AUJOULAT, N., "Eusébie, Hélène et Julien", *Byzantion* 53, 1983, pp. 421-452.
- AVERY, W. T., "The *Adoratio Purpurae* and the Importance of the Imperial Purple in the Fourth Century of the Christian Era", *MAAR* 17, 1940, pp. 66-80.
- AYÁN CALVO, J. J., Tichonius natione afer. *Una reinterpretación de las Reglas de Ticonio. Discurso pronunciado por el Dr. D. Juan José Ayán Calvo en el acto de su toma de posesión como académico numerario el día 28 de octubre de 2009*, Real Academia de Doctores, Madrid, 2009.
- AYRES, L., "Nicaea and It's Legacy: An Introduction", *HThR* 100, 2007, pp. 141-144.
- , "A Response to the Critics on *Nicaea and It's Legacy*", *HThR* 100, 2007, pp. 159-171.
- , "The Question of Orthodoxy" *JEChS* 14, 2006, pp. 395-398.
- , *Nicaea and its Legacy. An Approach to Fourth Century Trinitarian Theology*, Oxford University Press, Nueva York, 2004.
- , "Athanasius' Initial Defense of the Term ὁμοούσιος: Rereading the *De Decretis*", *JEChS*, 12, 2004, pp. 337-359.
- y FOWL, S., "(Mis)reading the Face of God: The Interpretation of the Bible in the Church", *ThS*, 60, 1999, pp. 513-528.
- , y JONES, G., *Christian Origins: Theology, Rhetoric and Community*, Routledge, 1998.
- BACCARI, M^a. P., *Cittadini, popoli et comunione nella legislazione dei secoli IV-VI*, G. Giappichelli, Turín, 1996.

- BADILITA, C., *Métamorphoses de l'Antichrist chez les Pères de l'Église*, Beauchesne, Paris, 2005.
- BAKUS, I. (ed.), *The Reception of the Church Fathers in the West. From the Carolingians to the Maurists*, Brill, Leiden, 1997, vol. 1.
- BALAKHRISNAN, G., *The Enemy: An Intellectual Portrait of Carl Schmitt*, Verso, Londres, 2000.
- BANCHICH, T. M., y LANE, E. N., *The History of Zonaras. From Alexander Severus to the Death of Theodosius the Great*, Routledge, Londres-Nueva York, 2009.
- BANNIARD, M., *Viva voce. Communication écrite et communication orale du IV^e au V^e siècle en l'Occident latin*, Institut d'Études Augustiniennes, Paris, 1992.
- BARCELÓ, P., *Constantius II und seine Zeit. Die Anfänge des Staatskirchentums*, Klett Cotta, Stuttgart, 2004.
- , “Reflexiones sobre el tratamiento de las minorías religiosas por parte del Emperador romano: Trajano y los cristianos”, en C. Rabassa y R. Stepper (eds.), *Imperios sacros, monarquías divinas*, Castellón de la Plana, 2002, pp. 57-78.
- BARDY, G., *Recherches sur Lucien d'Antioche et son École*. Beauchesne, Paris, 1936.
- BARNARD, L. W., *The Council of Serdica 343 A. D.*, Synodal publ. House, Sofía, 1983.
- , “The Emperor Constans and the Christian Church”, *RSA* 11, 1981, pp. 205-214.
- , “Some Notes on the Melitian Schism in Egypt” *StudPatr* 12, 1975, pp. 399-405.
- , “Athanasie et les empereurs Constantin et Constance”, en Ch. Kannengiesser (ed.), *Politique et Théologie chez Athanasie d'Alexandrie*, Beauchesne, Paris, 1974, pp. 127-143.
- , “The Antecedents of Arius”, *VChr.*, 24, 1970, pp. 172-188.
- BARNES, M. R., “The Fourth Century as Trinitarian Canon”, en L.

- Ayres y G. Jones (eds.), *Christian Origins: Theology, Rhetoric and Community*. Routledge, Londres, 1998, pp. 47-67.
- , “One Nature, One Power: Consensus Doctrine in Pro Nicene Polemic”, *StudPatr*, 29, 1997, pp. 205-223.
- y D. H. WILLIAMS, *Arianism after Arius: Essays on the Development of the Fourth-Century Trinitarian Conflicts*, T&T Clark, Edimburgo, 1993.
- BARNES, T. D., “The Exile and Recalls of Arius”, *JThS* 60, 2009, pp. 109-129.
- , “A Note on the Term *Homooúsios*”, *ZAC* 10, 2006, pp. 276-285.
- , *Ammianus Marcellinus and the Representation of Historical Reality*, Ithaca, Londres, 1998.
- , “Constantine, Athanasius, and the Christian Church”, en Lieu, S. N. C. y Montserrat, D. (eds), *Constantine. History, Historiography, and Legend*. Routledge, Londres, 1998, pp. 7-20.
- , “Opressor, Persecutor, Usurper: the Meaning of “Tyrannus” in the Fourth Century, en G. Bonamente y M. Meyer, *Historiae Augustae Colloquium Barcinonense*, Bari, 1996, pp. 55-65.
- , *Athanasius and Constantius. Theology and Politics in the Constantinian Empire*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 1993.
- , “The Capitulation of Liberius and Hilary of Poitiers”, *Phoenix* 46, 1992, pp. 256-265.
- , “Hilary of Poitiers on his Exile”, *VChr.*, 46, 1992, pp. 129-140.
- , “The Career of Athanasius”, *StudPatr*, 21, 1989, pp. 390-401.
- , “Christians and Pagans in the Reing of Constantius”, en A. Dihle (ed.), *L'Eglise et l'Empire au IV^e siècle*, Genf, 1989, pp. 301-337.
- , *Constantine and Eusebius*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 1981.
- , “Emperors and Bishops, A.D. 324-344. Some Problems”, *AJAH* 3, 1978, pp. 53-75.

- , “The Emperor Constantine’s Good Friday Sermon”, *JThS*, 27, 1976, pp. 414-423.
- , “Constans and Gratian in Rome”, *HSPh* 79, 1975, pp. 325-333.
- , “The Beginnings of Donatism”, *JThS* 26, 1975, pp. 13-22.
- BARZANÒ, A., *Il Cristianesimo nelle leggi di Roma Imperiale*, Torino, Paoline, 1996.
- , “Il cristianesimo delle origini di fronte al problema del servizio militare e della guerra”, *RSCI* 44, 1990, pp. 440-450.
- BASTIT, A., “Conception du commentaire et tradition exégetique dans le *In Matthaeum* d’Origene et d’Hilaire de Poitiers”, en G. Dorival y A. Le Boulluec (eds.), *Origeniana Sexta*. Lovaina, 1995, pp. 675-692.
- BATTIFOL, P., *La paix constantinienne et le catholicisme*, Lecoffre, París, 1929.
- , “Les sources de l’*Altercatio Luciferiani et Orthodoxi*”, en A. Amelli (ed.), *Miscellanea Geronimiana*, Roma, 1920, pp. 97-113.
- BAUER, W., *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity*, SCM Press, Londres, 1964.
- BAYNES, N. H., “Sozomen *Ecclesiastica Historia* 1, 15”, *JThS* 49, 1948, pp. 165-168.
- , “Constantine successors to Jovian and the Struggle with Persia”, en *Cambridge Medieval History*, vol. 1, 1911, pp. 70-107.
- BAYONA AZNAR, B., *El origen del Estado laico desde la Edad Media*, Tecnos, Madrid, 2009.
- BEAUJEAU, J., “Les apologètes et le culte du souverain”, en O. Reverdin (ed.), *Le culte des souverains dans l’Empire romain*, Fundación Hardt, Vandoeuvres-Ginebra, 1973, pp. 101-142.
- BECKWITH, C., *Hilary of Poitiers on the Trinity: From De Fide to De Trinitate*, Oxford, Oxford Early Christian Studies, 2008.
- , “Suffering without Pain: The Scandal of Hilary of Poitiers’ Christology”, en P. W. Martens (ed.), *In the Shadow of the*

- Incarnation. Essays in honor of Brian E. Daley*, Notre Dame University Press, Indiana, 2008, pp. 71-96.
- , “Photinian Opponents in Hilary of Poitiers’ *Commentarium in Matthaeum*”, *JEH* 58, 3, 2007, pp. 611-627.
- , “A Theological Reading of Hilary’s ‘Autobiographical’ Narrative in *De Trinitate* I. 1-19”, *SJTh* 2006, 249-262.
- , “The Condemnation and Exile of Hilary of Poitiers at the Synod of Béziers (c.e. 356)”, *JEChS*, 13, 2005, pp. 221-38.
- BEELEY, C. A., *Gregory of Nazianzus on the Trinity and the Knowledge of God*, Oxford University Press, Oxford, 2008.
- BEHR, J., “Response to Ayres: The Legacies of Nicaea, East and West”, *HThR* 100, 2007, pp. 145-152.
- y ANATOLIOS, K., “Final reflections”, *HThR* 100, 2007, pp. 173-175.
- , *Formation of Christian Theology vol. 2, I-II: The Nicene Faith*. Crestwood, St. Vladimir Seminary Press, 2004.
- , *Formation of Christian Theology vol. 1: The Way of Nicaea*. Crestwood, St. Vladimir Seminary Press, 2001.
- BEIERWALTES, W., *Identität und Differenz*, Vittorio Klostermann, Frankfurt, 1980 (ed. Italiana, *Identità e differenza*, Vita e Pensiero, Milán, 1989).
- BENDERSKY, J. W., *Carl Schmitt: Theorist for the Reich*, Princeton University Press, Princeton, 1983.
- BÉNEVOT, M., “A Bishop is Responsible to God Alone (St. Cyprian)”, *Recherches de Science Religieuse* 39, 1951-1952, pp. 397-415.
- BÉRANGER, J., “Le refus du pouvoir. Recherches sur l’aspect idéologique du principat”, *MH* 5, 1048, pp. 178-196.
- BERKHOF, H., *Christ and the Powers*, Herald Press, Scottsdale, 1962.
- BERTHOLD, C., “Cyril of Alexandria and the *filioque*”, *StudPatr* 19, 1989, pp. 143-147.

- , “Maximus Confessor and the *filioque*”, *StudPatr* 18, 1985, pp. 113-117.
- BERTRAND, D., (dir.), *Dieu Trinité d’hier à demain avec Hilaire de Poitiers. Actes du congrès-colloque du Futuroscope de Poitiers (15-17 novembre 2002)*, Cerf, Paris, 2010.
- , “Le progres de l’intelligence dans le *De Trinitate* d’Hilaire de Poitiers”, *StudPatr* 33, 1997, pp. 393-400.
- , “L’impassibilité du Christ selon Hilaire de Poitiers *De Trinitate* X”, *Augustinianum* 35, 1995, pp. 349-357.
- BESKOW, P., *Rex Gloriorum. The Kingship of Christ in the Early Church*, Almqvist & Wiksell, Estocolmo, 1962.
- BIDEZ, J., *La vie de l’Empereur Julien*, Les Belles Lettres, Paris, 1930.
- BIENERT, W.A. y KÜHNEWEG, U., (eds.), *Origeniana Septima, Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium CXXXVII*, Leuven University Press, Lovaina, 1999.
- , “The Significance of Athanasius of Alexandria for Nicene Orthodoxy”, *IThQ*, 48, 1981, pp. 181-195.
- , “Das vornicänische homooúsios als Ausdruck der Rechtgläubigkeit”, *ZKG*, 90, 1979, pp. 151-175.
- BIONDI, B., *Il diritto romano cristiano, I. Orientamento religioso della legislazione*, Giuffrè, Milán, 1952.
- , “Il diritto romano propagatore di libertà”, *Jus* 3, 1952, pp. 266-275.
- BLAIR-DIXON, K., “Memory and Authority in Sixth-Century Rome: the *Liber Pontificallis* and the *Collectio Avellana*”, en K. Cooper y J. Hillner (eds.), *Religion, Dynasty and Patronage in Early Christian Rome (300-900)*, Cambridge University Press, Cambridge, 2007, pp. 59-76.
- BLECKMANN, B., “Des Bürgerkrieg zwischen Constantin II und Constans (340 n. Chr.)”, *Historia* 52, 2003, pp. 225-250.

- , “Constantina, Vetrano, und Gallus Caesar”, *Chiron* 24, 1994, pp. 29-68.
- BLOCH, M., *Los reyes taumaturgos. Estudio sobre el carácter sobrenatural atribuido al poder real, particularmente en Francia e Inglaterra*, FCE, México, 1988.
- BLOCKLEY, R. C., “Constantius II and Persia”, en C. Deroux (ed.), *Studies in Latin Literature and Roman History*, vol 2, Bruselas, 1989, pp. 465-490.
- , “Constantius Gallus and Julian as Caesars of Constantius II”, *Latomus* 31, 1972, pp. 433-468.
- BOBERTZ, C. A., *Cyprian of Carthage as Patron. A Social Historical Study of the Role of the Bishop in the Ancient Christian Community of North Africa*, University of Michigan Press, Ann Arbor, 2004.
- BOER, W. de, “The Emperor Silvain and his Army”, *AC* 3, 1960, pp. 105-109.
- BÖHM, T., *Die Christologie des Arius. Dogmengeschichtliche Überlegungen unter besonderer Berücksichtigung der Hellenisierungsfrage*, St. Ottilien, EOS Verlag, 1991.
- BONAMENTE, G., “Apoteosi e imperatori cristiani”, en G. Bonamente y A. Nestori (eds.), *I cristiani e l’Impero nel IV secolo. Coloquio sul cristianesimo nel mondo antico*, Pubblicazioni delle Facoltà di Lettere e Filosofia dell’Università degli Studi di Macerata, Macerata, 1988, pp. 107-142.
- BONFILS, G. de, “Alcune riflessioni sulla legislazione di Costanzo II e Costante”, en *V Convegno Internazionale, Atti dell’Accademia Romanistica Constantiniana*, Perugia, 1983, pp. 299-309.
- BORCHARDT, C. F. A., *Hilary of Poitiers’ Role in the Arian Struggle*, Martinus Nijhoff, La Haya, 1966.
- BORI, P. C., “Date al Cesare quel che è di Cesare (Mt. 22, 21). Linee di storia dell’interpretazione antica”, *Cristianesimo nella Storia* 7, 1986, pp. 451-464.

- BORRELLI, D., “Il paradigma del tiranno nel mondo tardoantico”, en G. Cappeletti y A. Gómez Ramos(eds.), *Tiranía. Aproximación a una figura del poder*, Madrid, Dykinson, 2008, pp. 139-159.
- BOULARAND, E., *L’hérésie d’Arius et la “foi” de Nicée*, París, Éditions Letouzey & Ané, 1972, 2 vols.
- , “Aux sources de la doctrine d’Arius. La théologie antiochienne”, *BLE* 68, 1967, pp. 241-272
- BOWERSOCK, G. W., BROWN, P. y GRABAR, O., *Late Antiquity. A Guide to the Postclassical World*, Harvard University Press, Cambridge (Ma.), 1999.
- , “From Emperor to Bishop: the Self-conscious Transformation of Political Power in Fourth Century A.D”, *CPh* 81, nº 4, 1986, pp. 298-307.
- , “The Imperial Cult. Perception and Resistance”, en E. P. Sanders (ed.), *Jewish and Christian Self-Definition, vol. 3. Self-Definition in Graeco-Roman World*, SCM Press, Londres, 1983, pp. 171-182
- BOWES, K., *Private Worship, Public Values, and Religious Change in Late Antiquity*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008.
- BOYD, W. K., *The Ecclesiastical Edicts of Theodosian Code*, Columbia University Press, Nueva York, 1905.
- BRADBURY, “Constantine and the Problem of Anti-Pagan Legislation in the Fourth Century”, *CPh* 89, 1994, pp. 120-139.
- BRAKKE, D., “Jewish Flesh and Christian Spirit in Athanasius of Alexandria”, *JEChS* 9, 2001, pp. 453-481.
- , *Athanasius and the Politics of Asceticism*, Clarendon Press, Oxford, 1995.
- BRANDT, A., *Moralische Werte in den Res Gestae des Ammianus Marcellinus*, Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga, 1999.
- BRANDT, H., *Das Ende der Antike*, Beck, Munich, 2001 (Ed. italiana, Il Mulino, Bologna, 2005).
- BRAUN, R., “Christianisme et pouvoir impérial d’après Tertullien”, en

- R. Braun, *Approches de Tertullien. Vingt-six études sur l'auteur et l'oeuvre (1955-1990)*, Institute d'Études Augustinienes, 1992, pp. 57-66.
- BRAVO, G., "El ritual de la *proskynesis* y su significado político y religioso en la Roma imperial (con especial referencia a la Tetrarquía)", *Gerión* 15, 1997, pp. 177-191.
- , "Sobre las relaciones Iglesia-Estado en el Imperio Romano (En torno a *RoCh* de Frend)", *Gerión* 7, 1989, pp. 323-334.
- BRENNECKE, H. C., *Ecclesia est in re publica. Studien zur Kirchen und Theologiegeschichte im Kontext des Imperium Romanum*, Berlín, de Gruyter, 2007.
- , "Zwei Apologien des Athanasius an Kaiser Constantius II", *ZAC* 10, 2006, pp. 76-85.
- , "Christliche Quellen des Ammianus Marcellinus ?", *ZAC* 1, 1997, pp. 226-250.
- , *Studien zur Geschichte der Homöer*, Mohr, Tübingen, 1988.
- , *Hilarius von Poitiers und die Bischofsopposition gegen Konstantius II. Untersuchungen zur dritten Phase des Arianischen Streites 337-361*, *Patristische Texte und Studien* 26, Berlín, 1984.
- , "Konstantius II und der gallische episkopat", *MiscHistEccle.* 6, 1983, pp. 216-222.
- BRENOT, C., "À propos des monnaies au chrisme de Magnence", en M. Christol, S. Demougin, Y. Duval, C. Lepelley y L. Piétri (eds.), *Institutions, société et vie politique dans l'Empire Romain au IV^e siècle AP J.-C.*, Perugia, 1992, pp. 183-191.
- BRENT, A., *The Imperial Cult & the Development of Church Order. Concepts & Images of Authority in Paganism & Early Christianity before the Age of Cyprian*, Brill, Leiden, 1999.
- , *Hippolytus & the Roman Church in the Third Century. Communities in Tension before the Emergence of a Monarch-Bishop*, Brill, Leiden, 1995.

- BROWN, C. T., *The Gospel and Ignatius of Antioch*, Peter Lang, Nueva York, 2000
- BROWN, P., *El primer milenio de la cristiandad occidental*, Barcelona, Crítica, 1997.
- , *Power and Persuasion in Late Antiquity Towards a Christian Empire*, The University of Wisconsin Press, Madison-Londres, 1992.
- , *Society and the Holy in Late Antiquity*, University of California Press, Berkeley, 1982.
- , *Religion and Society in the Age of St Augustine*, Faber, Londres, 1972.
- , “Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity”, *JRS*, 61, 1971, pp. 80-101.
- , “Religious Coercion in the Later Roman Empire: The Case of North Africa”, *Historia* 48, 1963, pp. 283-305.
- BRYAN, C., *Render to Caesar. Jesus, the Early Church, and the Roman Superpower*, Oxford, Oxford University Press, 2005.
- BUCK, D. F., “Socrates Scholasticus on Julian the Apostate”, *Byzantion* 73, 2003, pp. 301-318.
- BUENACASA, C., “La constitución y protección del patrimonio eclesiástico y la apropiación de santuarios paganos por parte de la Iglesia en la legislación de Constancio II (337-361)”, *Pyrenae* 28, 1997, pp. 229-240.
- BURGESS, R. W., “The Date of Deposition of Eustathius of Antioch”, *JThS*, 51, 2000, pp. 150-160.
- , “The Location and Circumstances of Constantine’s Death” *JThS*, 59, 1999, pp. 153-161.
- BURNS, P., “Hilary’s Use of Communally Sanctioned Texts to Construct his Autobiography”, *ZAC* 2, 1998, pp. 65-83.
- , “Hilary of Poitiers’ Road to Béziers: Politics or Religion?”, *JEChS*, 2, 1994, pp. 273-289.

- , “West meets East in the *De Synodis* of Hilary of Poitiers”, *StudPatr* 28, 1993, pp. 24-28.
- , *The Christology in Hilary of Poitiers’ Commentary on Matthew*, Istituto Patristico Augustinianum, Roma, 1981.
- BURROWS, M. S., “Christianity in the Roman Forum: Tertullian and the Apologetical Use of History”, *VChr* 42, 1988, pp. 209-235.
- BURRUS, V., (ed.), *Late Ancient Christianity. A People’s History of Christianity*, vol. 2, Fortress Press, Minneapolis, 2005.
- , “The Heretical Woman as Symbol in Alexander, Athanasius, Epiphanius, and Jerome”, *HThR* 84, 1991, pp. 229-248.
- , “Rhetorical Stereotypes in the Portrait of Paul of Samosata”, *VChr.*, 43, 1989, pp. 215-225.
- BURY, J. B., *History of the Later Roman Empire from the Death of Theodosius I to the Death of Justinian*, Dover Publications, Nueva York, 1958, vol. 1.
- CALDERONE, S., “Storia e Teologia in Eusebio di Cesarea”, en E. dal Covolo y R. Uglione (eds.), *Cristianesimo e istituzioni politiche. Da Costantino a Giustiniano*, Roma, 1997, pp. 81-94.
- , “Il pensiero politico di Eusebio di Cesarea”, en G. Bonamente y A. Nestori (eds.), *I cristiani e l’Impero nel IV secolo. Colloquio sul cristianesimo nel mondo antico*, Pubblicazioni della facoltà di Lettere e Filosofia dell’università degli Studi de Macerata, Macerata, 1988, pp. 45-54.
- , “Teologia politica, sucesione dinastica e *consecratio* in età constantiniana”, en O. Reverdin (ed.), *Le culte des souverains dans l’empire romain*, Foundation Hardt, Vandoeuvre-Genève, 1972, pp. 215-261.
- , *Costantino e il cattolicesimo*, Le Monnier, Florencia, 1962, 3 vols..
- CALLU, J. P., “La dyarchie constantinide (340-350): les signes d’évolution”, en M. Christol, S. Demougin, Y. Duval. C. Lepelley y L. Piétri (eds.), *Institutions, société et vie politique dans*

- l'Empire Romain au IV^e siècle AP J.-C.*, Collection de l'École Française de Rome, Perugia, 1992, pp. 39-68.
- , “Le jardin des supplices au Bas-Empire”, en *Du châtimeut dans la cité. Supplices corporals et peine de mort dans le monde antique*, Roma, 1984, pp. 313-359.
- CALTABIANO, M., “La propaganda di Iuliano nella Lettera agli Ateniensì”, en M. Sordi (ed.), *Aspetti dell'opinione pubblica nel mondo antico*, vol. 2, Vita e pensiero, Milán, 1978, pp. 123-138.
- CALZA, R., *Iconografia romana da Carausio a Giuliano (287-363)*, L'Erma di Bretschneider, Roma, 1972.
- CAMERON, A., *Christianity and the Rhetoric of Empire. The Development of Christian Discourse*, University of California Press, Berkeley, 1994.
- , *The Later Roman Empire, AD 284-430*, Fontana Press, Londres, 1993.
- CAMPLANI, A., “Atanasio e Eusebio tra Alessandria e Antiochia”, en dal Covolo, E; Uglione, R. y Vian, G. M. (eds.), *Eusebio di Vercelli e il suo tempo*, LAS, Roma, 1997.
- , “In margine alla storia dei meliziani”, *Augustinianum* 30, 1990, pp. 313-349.
- , *Le lettere festali di Atanasio di Alessandria*, Paoline, Roma, 1989.
- CANCIK, H. y RÜPKE, J. (eds.), *Die Religion des Imperium Romanum. Koine und Konfrontationen*, Mohr, Tubinga, 2009.
- CANELLIS, A., “Arius et les ‘ariens’ dans le *Libellus Precum* de Faustin et Marcelin”, *StudPatr* 36, 2001, pp. 489-501.
- , “Saint Jérôme et les ariens. Nouveaux éléments en vue de la datation de l' *Altercatio Luciferiani et Orthodoxi*”, en J. M. Poinssotte, (dir.), *Les chrétiens face à leurs adversaires dans l'Occident latin du IV^e siècle*, Ruán, 2001, pp. 155-194.

- CANETTI, L., “Costantino e l’immagine del Salvatore na prospettiva mnemostorica sull’aniconismo cristiano antico”, *ZAC* 13, 2009, pp. 233-262.
- CANÉVET, M., “Le schéma de conversion dans le prologue du *De Trinitate* d’Hilaire de Poitiers et le livre VII des *Confessions* d’Augustin. Problématique d’un temps”, *Augustinianum* 27, 1987, pp. 165-174.
- CANTALAMESSA, R., *Kerygma e Dogma*, Vita e Pensiero (Studia Patristica Mediolanensia 26), Milán, 2006.
- CAÑIZAR PALACIOS, J. L., “*Divus, aeternitas, numen...* ¿Teología imperial en la legislación tardoantigua?”, *Aevum*, 81, 2007, pp. 187-200.
- , *Propaganda y Codex Theodosianus*, Universidad de Cádiz-Dykinson, Madrid, 2005.
- CAPPELETTI, G. (ed.), *Tiranía. Aproximación a una figura del poder*, Madrid, Dykinson, 2008.
- CARA, P. “La successione di Costantino”, *Aevum* 67, 1993, pp. 174-180.
- CARRIKER, A. J., *The Library of Eusebius of Caesarea*, Brill, Leiden, 2003.
- CASPARY, G. E., *Politics and Exegesis: Origen and the Two Swords*, University of California Press, Berkeley, 1979.
- CAVALCANTI, E., “*Filip. 2, 6-11 nel De Trin. di Ilario (De Trin. VIII, 45-47; X, 23-26)*”, en E. Romero Pose (ed.), *Pléroma, Miscelánea en homenaje al P. Antonio Orbe*, Santiago de Compostela, 1990, pp. 421-442.
- CAVALLERA, F., *Saint Athanase (295-373)*, Librairie Bloud, París, 1908.
- , *Le schisme d’Antioche (IV^e-V^e siècle)*, Alphonse Picard et Fils eds., París, 1905.
- CAVALLO, G., “Libros y público a fines de la Antigüedad”, en G.

- Cavallo (dir.), *Libros, editores y público en el Mundo Antiguo. Guía histórica y crítica*, Alianza, Madrid, 1995, pp. 109-168.
- CESKA, J., “Le dessous social de l’usurpation de Silvain”, *Sborník Prcí, Filos. Fak. Brnenské Univ.*, 10, 1961, p. 168-178.
- CHADWICK, H., *East and West. The Making of a Rift in the Church. From Apostolic Times Until the Council of Florence*, Oxford University Press, Oxford, 2003.
- , *The Church in Ancient Society. From Galilee to Gregory the Great*, Oxford History of the Christian Church. Oxford University Press, Oxford, 2001.
- , “Ossius of Cordova and the Presidency of the Council of Antioch, 325”, *JThS*, 9, 1958, pp. 292-304.
- , “The Fall of Eustathius of Antioch”, *JThS*, 49, 1948, pp. 27-35
- CHARLESWORTH, M. P., “*Pietas and Victoria: The Emperor and the Citizen*”, *JRS* 33, 1943, pp. 1-10.
- , “*Providentia and Aeternitas*”, *HThR* 29, 1936, pp. 107-132.
- CHAVUOT, A., “Representations du *barbaricum* chez les barbares au service de l’Empire au IV^e siècle”, *Ktèma* 9, 1984, pp. 145-157.
- CHRISTOL, M., “Le métier d’empereur et ses représentations à la fin du III^e et au début du IV^e siècle”, *Cahiers du centre Gustave-Glotz* 10, 1999, pp. 355-368.
- , DEMOUGIN, S., DUVAL, Y., LEPELLEY, C y PIÉTRI, L. (eds.), *Institutions, société et vie politique dans l’Empire Romain au IV^e siècle AP J.-C.*, Collection de l’École Française de Rome, Perugia, 1992.
- CHURRUCA J. de, “Actitud del cristianismo ante el Imperio romano”, en J. Paricio (Dir.), *Poder político y derecho en la Roma clásica*. Editorial Complutense, Madrid, 1996, pp. 139-189.
- CICCOLINI, L., “*Legis ac disciplinae memor: Le chrétien face aux persécutions chez Cyprien de Carthage*”, *Camenulae* 2, 2008, pp. 1-21.

- CLARK, G., *Christianity and Roman Society*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.
- COELLO, T., *Unit Sizes in the Late Roman Field Army*, British Archaeological Reports, Oxford, 1996
- COLAUTTI, G. B., *Las figuras eclesiológicas en San Hilario de Poitiers*, Roma, Pontificia Università Gregoriana, 2005.
- COACKLEY, S., “Disputed Questions in Patristic Trinitarism”, *HThR* 100, 2007, pp. 125-138.
- COOPER, K., y HILLNER, J. (eds.), *Religion, Dynasty, and Patronage in Early Christian Rome, 300-900*, Cambridge University Press, Cambridge, 2007.
- COOPER, S. T., *Marius Victorinus’ Commentary on Galatians*, Oxford University Press, Oxford, 2005.
- CORSARO, F., “Le *mos maiorum* dans la vision éthique et politique du De mortibus persecutorum”, en J. Fontaine y M. Perrin (eds.), *Lactance et son temps. Recherches actuelles*, París, 1978, pp. 27-37.
- CORTI, G., *Lucifero di Cagliari. Una voce nel conflitto tra chiesa e impero alla metà del IV secolo*, Vita e Pensiero (Studia Patristica Mediolanensia 24), Milán, 2004.
- COTTRET, M., *Tuer le tyran? Le tyrannicide dans l’Europe moderne*, Fayard, París, 2009.
- COVOLO, E. dal., “I rapporti tra la chiesa e l’impero nel secolo di Eusebio” en E. dal Covolo, R. Uglione y G. M. Vian (eds.), *Eusebio di Vercelli e il suo tempo*, LAS, Roma, 1997, pp. 79-90.
- , UGLIONE, R. y VIAN, G. M.(eds.), *Eusebio di Vercelli e il suo tempo*, LAS, Roma, 1997
- , y UGLIONE, R. (eds.), *Cristianesimo e istituzioni politiche. Da Costantino a Giuliano*, LAS, Roma, 1997.
- , *Chiesa, Società, Politica. Aree di “laicità” nel cristianesimo delle origini*, LAS, Roma, 1993.

- COX, R., *By the Same Word. Creation and Salvation in Hellenistic Judaism and Early Christianity*, Walter de Gruyter, Berlín-Nueva York, 2007.
- COYLE, J. K., “The exercise of Teaching in the Postapostolic Church”, *E&Th* 15, 1984, pp. 23-43.
- CRACCO RUGGINI, L., “«*Vir sanctus*»: il vescovo e il suo «pubblico ufficio sacro» nella città”, en É. Rebillard y Cl. Sotinel (eds.), *L'évêque dans la cité du IV^e au V^e siècle. Image et autorité*, École Française de Rome, Roma, 1998, pp. 3-15.
- , “Intolerance: Equal and Less Equal in the Roman World”, *CPh*, 82, n° 3, 1987, pp. 187- 205.
- CRANFIELD, C. E. B., *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, vol. 2, T&T Clark, Edimburgo, 1979
- CRESPO LOSADA, M. J., *Traducción y comentario filológico del Tractatus primus de Prisciliano de Ávila, intitulado Liber Apologeticus*, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 2009.
- CRIFÒ, G., “Chiesa e Impero nella storia del diritto da Costantino a Giustiniano”, en R. Uglione y E. dal Covolo (eds.), *Chiesa e Impero da Costantino a Giustiniano*. Roma, 1997, pp. 171-196.
- CROUZEL, H., *Orígenes, un teólogo controvertido*, BAC, Madrid, 1998.
- , “Un «résistant» toulousain à la politique pro-arienne de l'empereur Constance II: L'évêque Rhodanius”, *BLE*, 77, 1976, pp. 173-190.
- CULLMANN, O., *Cristo y el tiempo*, Barcelona, Estela, 1968.
- CURRAN, J., *Pagan City and Christian Capital*, Oxford, Oxford University Press, 2000.
- CURTI, C., “El regno millenario di Vittorino di Petovio”, *Augustinianum*, 18, 1978, pp. 419-433.
- DAGRON, G., *Emperador y sacerdote. Estudio sobre el*

- “cesaropapismo” bizantino, Universidad de Granada, Granada, 2007.
- , *Naissance d’une capital: Constantinople et ses institutions de 330 a 451*, PUF, París, 1974.
- DALEY, B. E., *Gregory of Nazianzus*, Routledge, Londres-Nueva York, 2006.
- DANIÉLOU, J., “Hilaire évêque et docteur”, en *Hilaire de Poitiers. Évêque et docteur* (368-1968), Études Augustiniennes, París, 1968, pp. 9-18.
- DE CLERCQ, V. C., *Ossius of Cordova . A contribution to the History of the Constantinian Period*, Catholic University of America Press, Washington, 1954.
- DE DECKER, D. y DUPUIS-MASAY, G., “L’épiscopat de l’empereur Constantin”, *Byzantion* 50, 1980, pp. 118-157.
- DELCOGLIANO, M., « Basil of Caesarea on *Proverbs* 8: 22 and the Sources of the Pro-Nicene Theology”, *JThS* 59, 2008, pp. 183-190.
- , “Eusebian Theologies of the Son as the Image of God before 341”, *JEChS* 14, 2006, pp. 459-484.
- DE GIOVANNI, L., *Chiesa e Stato nel Codice Teodosiano. Saggio sul libro XVI: Alle origine della codificazione in tema di rapporti Chiesa-Stato*, D’Auria Editore, Nápoles, 2000.
- DELMARE, R. Y RICHARD, F. (Eds.), *Les lois religieuses des empereurs romains de Constantin à Théodose II (312-438), vol. I. Code Théodosien, livre XVI*, Cerf, París, 2005.
- DEMPF, A., *Sacrum Imperium. La filosofia della Storia e dello Stato nel Medioevo e nella Rinascenza politica*, Giuseppe Principato, Mesina, 1933.
- DIGESTER, E. De P., *The Making of a Christian Empire. Lactantius and Rome*, Ithaca, Cornell University Press, 2000.
- DILIBERTO, O., “Paolo di Tarso, I ad Cor., VI, 1-8, e le origini della

giurisdizione ecclesiastiche nelle cause civili”, *Studi Economico-Giuridici* 49, 1979, pp. 183-219.

DI MAIO, M., “Smoke in the Wind: Zonaras’ Use of Philostorgios, Zosimus, John of Antioch, and John of Rhodes in his Narrative on the Neo-Flavian Emperors”, *Byzantion* 58, 1988, pp. 230-255.

—, “History and Myth in Zonaras’ *Epitome Historiarum*: The Chronographer as Editor”, *ByzStud/EtudByz* 10, 1983, pp. 19-28.

—, “The Antiochene Connection : Zonaras, Ammianus Marcellinus, and John of Antioch on the Reigns of the Emperors Constantius II and Julian”, *Byzantion* 50, 1980, pp. 158-185.

DODGEON, M. H. y S. N. C. LIEU, , *The Roman Eastern Frontier and the Persian Wars (AD 226-363). A Documentary History*, Routledge, Londres-Nueva York, 1991.

DOIGNON, J., *Hilaire de Poitiers. Disciple et témoin de la vérité* (356-367), Études Augustiniennes, París, 2005. Texto revisado y editado por Marc Milhau.

—, “L’*impietas* de l’empereur Constance à l’égard du pape Libère: Hilaire de Poitiers, *In Constantium* 11”, *StudPatr* 24, 1993, pp. 70-74.

—, “Un cri d’alarme d’Hilaire de Poitiers sur la situation de l’Eglise à son retour d’exil”, *RHE* 85, 1990, 281-290.

—, “Comment Hilaire de Poitiers a-t-il lu et compris le verset de Paul, Philippiens 3, 21 ?”, *VChr.*, 43, 1989, pp. 127-137.

—, “Les premières commentateurs latins de l’Écriture et l’œuvre exégétique d’Hilaire de Poitiers”, en J. Fontaine y Ch. Piètri (eds.), *Le monde latin antique et la Bible*, París, Beauchesne, 1985, pp. 509-521.

—, “Du nouveau dans l’exploration de l’œuvre d’Hilaire de Poitiers (1983-1988). Recension critique de six ouvrages”, *REAug* 34, 1988, 93-105.

—, “Hilaire de Poitiers Kirchenpolitiker”, *RHE* 80, 1985, 99. 441-454.

- , “Quatre formules énigmatiques dans l’exégèse d’Hilaire de Poitiers”, *VChr.*, 38, 1984, pp. 371-384.
- , “Les *plebes* de la Narbonaise et la *communio* d’Hilaire de Poitiers durant la crise arienne du milieu du IV^e siècle en Gaule”, *REAug* 80, 1978, pp. 95-107.
- , “L’*Argumentatio* d’Hilaire de Poitiers dans l’exemplum de la tentation de Jésus (*In Matthaeum* 3, 1-5)”, *VChr.*, 29, 1975, pp. 296-308.
- , “L’*Elogium* d’Athanasie dans les fragments de l’*Opus Historicum* d’Hilaire de Poitiers antérieurs à l’exil”, en Ch. Kannengiesser (ed.), *Politique et théologie chez Athanasie d’Alexandrie. Actes du colloque de Chantilly, 23-25 Septembre 1973*. Beauchesne, Paris, 1974, pp. 337-348.
- , *Hilaire de Poitiers avant l’exil: recherches sur la naissance, l’enseignement et l’épreuve d’une foi épiscopale en Gaule au milieu du IV^e siècle*. Études Augustiniennes, Paris, 1971.
- DOSSETTI, G. L., *Il simbolo di Nicea e di Costantinopoli*, Herder, Roma, 1967.
- DRAKE, H. A., *Constantine and the Bishops: the Politics of Intolerance*, The Johns Hopkins Univ. Press, Baltimore, 2002.
- , “Constantine and Consensus” *ChHist*, 64, 1995, pp. 1-15.
- , “Policy and belief in Constantine’s Oration to the Saints”, *StudPatr* 19, 1989, pp. 48-51.
- DRECOLL, V. H., *Die Entwicklung der Trinitätslehre des Basilius von Cäsarea. Sein Weg vom Homöusianer zum Neonizäner*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1996.
- DROBNER, H. R., *The Fathers of the Church. A Comprehensive Introduction*, Hendrikson Publishers, Peabody, 2008.
- DUDDEN, F. H., *The Life and Times of St. Ambrose*, Clarendon Press, Oxford, 1935, vol. 1.
- DULAHEY, M., *Victorin de Poetovio. Premier exégète latin*, Vols. I y II.

- Institut d'Études Augustiniennes, Paris, 1993.
- DUNHAM, B., *Héroës y herejes, vol. 1. Antigüedad y Edad Media* (trad. A. Campo y J. A. Matesanz), Seix Barral, Barcelona, 1969.
- DUNKLE, J. R., "The Rethorical Tyrant in Roman historiography: Sallust, Livy and Tacitus", *CW* 65, 1971, pp. 12-20.
- DUNN, J. D. G., *The Theology of Paul the Apostle*, Eerdmans, Grand Rapids (Mi), 2006².
- , "Jesus – Flesh and Spirit: an Exposition of Romans I, 3-4", *JThS*, 24, 1973, pp. 40-68.
- DUPUY, B., "Les appels de l'Orient à Rome du concile de Nicée au concile de Chalcédoine", *Istina* 32, 1987, pp. 361-377.
- DURST, M., *Die Eschatologie des Hilarius von Poitiers. Ein Beitrag zur Dogmengeschichte des vierten Jahrhunderts*, Bonn, Borengässer, 1987.
- DUVAL, Y. M., "La place et l'importance du concile d'Alexandrie ou de 362 dans l'Histoire de l'Eglise de Rufin d'Aquilée", *REAug.* 47, 2001, 283-302.
- , *L'extirpation de l'Arianisme en Italie du Nord et en Occident*. Aldershot, Variorum, 1998.
- , "Vrais et faux problèmes concernant le retour d'exil d'Hilaire de Poitiers et son action en Italie en 360-363", *Athenaeum*, 48, 1970, pp. 253-266.
- , "La manoeuvre frauduleuse de Rimini a la recherche du *Liber aduersus Vrsacium et Valentem*", en *Hilaire et son temps. Actes du colloque de Poitiers, 29 septembre-3 octobre 1968*. Études Augustiniennes, Paris, 1969, pp. 51-103.
- , "Saint Jérôme devant le baptême des hérétiques : d'autres sources de l'*Altercatio Luciferiani et Orthodoxi*", *REAug* 14, 1968, pp. 145-180.

- DUVAL, Yvette., *Chrétiens d'Afrique à l'aube de la paix constantinienne. Les premiers échos de la grande persécution*. París, Institut d'Études Augustiniennes, 2000.
- DVORNIK, F., *Early Christian and Byzantine Political Philosophy, Origins and Background*, vol. 2, Dumbarton Oaks Center for Byzantine Studies, Washington, 1966.
- EDWARDS, M. J., *Catholicity and Heresy in the Early Church*, Ashgate, Farnham-Burlington, 2009.
- , “Nicene Theology and the Second God”, *StudPatr* 40, 2006, pp. 191-195.
- , “Clement of Alexandria and his Doctrine of the Lógos”, *VChr.*, 54, 2000, pp. 159-177.
- , “Did Origen Apply the Word *Homooúsios* to the Son?”, *JThS*, 49, 1998, pp. 658-670.
- , “The Arian Heresy and the Oration to the Saints”, *VChr.*, 49, 1995, pp. 379-387.
- , “Gnostics, Greeks and Origen: The Interpretation of Interpretation”, *JThS*, 44, 1993, pp. 70-89.
- EGER, H., “Kaiser und Kirche in der Gesichtstheologie Eusebs von Cäsarea”, *ZNTW* 38, 1939, pp. 97-115.
- ELLIOTT, T. G., “Was the *Tomus ad Antiochenos* a Pacific Document?”, *JEH* 58, 2007, pp. 1-8.
- , “Constantine and the Arian Reaction after Nicaea”, *JEH*, 43, 1992, 169- 194.
- ELLIS L. y KIDNER, F. L. (eds.), *Travel, Communication and Geography in Late Antiquity*, Ashgate, Aldershot, 2004.
- ELM, S., RÉBILLARD, J., y ROMANO, A., (eds.), *Orthodoxie, Chistianisme, Histoire*, École Française de Rome, Roma, 2000.
- EMMENEGGER, J., *The Functions of Faith and Reason in the Theology of Saint Hilary of Poitiers*, The Catholic University of America, Washington D.C., 1947.

- ENJUTO SÁNCHEZ, B., “La política de integración y establecimiento de bárbaros en la Galia durante los Constantínidas”, *SHHA* 26, 2008, pp. 167-186.
- ENTRINGER, G., “A intolerância religiosa na Igreja no século IV: a controvérsia ariana”, en G. Ventura da Silva (ed.), *Conflito cultural e intolerância religiosa no Império romano*, GM Gráfica e Editora, Vitória, 2008, pp. 59-71.
- ERNEST, J.D., *The Bible in Athanasius of Alexandria*. Leiden, Brill, 2004.
- , “Athanasius of Alexandria: The Scope of Scripture in Polemical and Pastoral Context” *VChr.*, 47, 1993, pp. 341-362.
- ESCRIBANO PAÑO, M^a.V., “La prevaricación episcopal en el *libellus precum* de Faustino y Marcelino (384)”, en G. Bravo y R. González Salinero, *La corrupción en el mundo romano*, Madrid, 2008, pp. 303-326.
- , “La imagen del herético en la *Constitutio* XVI; 5, 6 (381) del *Codex Theodosianus*”, *Antigüedad Cristiana* 23, 2006, pp. 475-498.
- , “El exilio herético en el s. IV d. C. Fundamentos jurídicos e ideológicos”, en F. Marco Simón, F. Pina Polo y J. Remesal Rodríguez (eds.), *Vivir en tierra extraña. Emigración e integración cultural en el mundo antiguo*, Universidad de Barcelona, Barcelona, 2004, pp. 255-272.
- , “La primera visión de Constantino (310)”, en R. Teja (ed.), *Sueños, ensueños y visiones en la Antigüedad pagana y cristiana*, Fundación Santa María la Real, Centro de Estudios del Románico, Aguilar de Campoo, 2002, pp. 83-94.
- , “La ilegitimidad política en los textos historiográficos y jurídicos tardíos. (*Historia Augusta*, *Orosius*, *Codex Theodosianus*)”, *RIDA* 44, 1997, pp. 87-120.
- , “El vituperio del tirano: historia de un modelo ideológico” en E. Falque y F. Gascó (eds.), *Modelos, ideales y prácticas de vida*, Sevilla, 1993, pp. 9-35.

- , “Usurpación y religión en el s. IV d. de C. Paganismo, cristianismo y legitimación política”, *A&C* 7, 1990, pp. 247-272.
- , *Iglesia y Estado en el certamen priscilianista. Causa ecclesiae y Iudicium publicum*, Universidad de Zaragoza, Zaragoza, 1988.
- EVANS, R. F., “On the Problem of Church and Empire in Tertullian’s *Apologeticum*”, *StudPatr* 14, 1974, pp. 21-36.
- FALCHI, G. L., “La diffusione della legislazione imperiale ecclesiastica nei secoli IV e V” en Gaudemet, J., Siniscalco P. y Falchi, G. L. (eds.), *Legislazione imperiale e religione nel IV secolo*. Istituto Patristico Augustinianum (Sussidi Patristici 11), Roma, 2000. pp. 121-173.
- FALQUE, E., y GASCÓ, F., (eds.), *Modelos, ideales y prácticas de vida en la Antigüedad Clásica*, Universidad de Sevilla-Universidad Internacional Menéndez Pelayo, Sevilla, 1993.
- FARINA, R., *L’Impero e l’Imperatore cristiano in Eusebio di Cesarea. La prima teologia política del cristianesimo*, Bibliotheca Theologica Salesiana. Ser. I: Fontes, Pas Verlag, Zurich, 1966.
- FARROKH, K., *Shadows in the Desert. Ancient Persia at War*, Osprey Publishing, Oxford, 2007.
- FATTAL, M., *Lógos et Image chez Plotin*, Plon, París, 1998.
- FAVRE, R., “La communication des idiomes dans les oeuvres de Saint Hilaire de Poitiers”, *Gregorianum* 17, 1936, pp. 481-514.
- De FEIS, L., *Storia di Liberio papa e dello scisma dei semiariani*, Alberto del Vecchio, Roma, 1894.
- FERNÁNDEZ HERNÁNDEZ, G., “Liberio de Roma y el homousianismo”, *A&C* 23, 2006, pp. 499-502.
- , “La elección episcopal de Atanasio de Alejandría según Filostorgio”, *Gerión* 3, 1985, pp. 211-229.
- FERNÁNDEZ SANGRADOR, J. J., *Los orígenes de la comunidad cristiana de Alejandría*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1994.

- FERNÁNDEZ UBIÑA, J., “Teoría y praxis del poder episcopal en la Hispania del Bajo Imperio”, en G. Bravo y R. González Salinero (eds.), *Toga y Daga: Teoría y praxis de la política en Roma*, Madrid, 2010, pp. 325-347.
- , *Cristianos y militares. La Iglesia antigua ante el ejército y la guerra*. Universidad de Granada, Granada, 2000.
- , “Osio de Córdoba, el Imperio y la Iglesia del s. IV”, *Gerión* 18, 2000, 439-473.
- , “El *Libellus Precum* y los conflictos religiosos en la Hispania de Teodosio”, en R. Teja (ed.), *Congreso Internacional: La Hispania de Teodosio*, Segovia, 1997, pp. 59-68.
- , “Los arrianos hispanorromanos del s. IV”, en *Cristianesimo e specificità regionali nel Mediterraneo latino (sec. IV-VI)*, Istituto Patristico Augustinianum, Roma, 1994, pp. 385-391.
- FERNÁNDEZ UBIÑA, J. y SOTOMAYOR, M. (coords.), *Historia del cristianismo I, El mundo antiguo*, Trotta-Universidad de Granada, Madrid, 2003.
- FIELD, L. L., *Liberty, Dominion, and the Two Swords, on the Origins of Western Political Theology (180-398)*, Notre Dame University Press, 1998.
- FIERRO, A., *Sobre la gloria en S. Hilario. Una síntesis doctrinal sobre la noción bíblica de “Doxa”*, Roma, Analecta Gregoriana 144, Pontificia Università Gregoriana, 1964.
- FIGURA, M., *Das Kirchenverständnis des Hilarius von Poitiers*, Friburg-en-Brisgau, 1984.
- FILORAMO, G. y MENOZZI, D., *Storia del cristianesimo. L'Antichità*, Laterza, Roma, 2008⁴.
- FISCHER, B. et alii (eds.), *Biblia Sacra iuxta vulgatam versionem editio minor*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1984.
- FISKÅ HÄGG, H., *Clement of Alexandria and the Beginnings of Christian Apophaticism*, Oxford University Press, Oxford, 2006.

- FONTAINE, J., y KANNEGIESSER, Ch., (eds.), *Epektasis. Mélanges patristiques offerts au cardinal Jean Daniélou*, Beauchesne, Paris, 1972.
- , y PERRIN, M. (eds.), *Lactance et son temps. Recherches actuelles*, Beauchesne, Paris, 1978.
- FOURNIER, E., “Exiled Bishops in the Christian Empire: Victims of the Imperial Violence?”, en H. A. Drake (ed.), *Violence in Late Antiquity. Perceptions and Practices*, Ashgate, Aldershot, 2006, pp. 157-166.
- FOWDEN, G., “The Last Days of Constantine: Oppositional Versions and their Influence”, *JRS*, 84, 1994, pp. 146-170.
- , *Empire to Commonwealth. Consequences of Monotheism in Late Antiquity*, Princeton University Press, Princeton, 1993.
- FRAKES, R. M., “The Dynasty of Constantine Down to 363”, en N. Lenski (ed.), *The Cambridge Companion to the Age of Constantine*, Cambridge, 2005, pp. 91-107.
- , “Ammianus Marcellinus and Zonaras on a Late Roman Assassination Plot”, *Historia*, 1997, pp. 121-128.
- , “Florentius’ Letter to Lucifer of Cagliari”, *StudPatr* 24, 1993, pp. 91-95.
- FRANK, E., “The Cruelty of Constantius II”, en E. C. Echols (ed.), *Classical Studies for A. D. Fraser*, Weatherford Printing Company, Tuscaloosa, 1956, pp. 77-91.
- FRANZI, M., “La propaganda costantiniana e le teorie di legittimazione del potere nei Panegirici Latini”, *Atti dell’Accademia delle Scienze di Torino*, 115, 1981, pp. 25-37.
- FREDOUILLE, J. C., “Tertullien et l’empire”, *RecAug* 19, 1984, pp. 111-131.
- FREND, W. H. C., *From Dogma to History: How our Understanding of the Early Church Developed*, SCM Press, Londres, 2003.
- , “The Church in the Reign of Constantius II (337-361): Mission-

- Monasticism-Worship”, en O. Reverdin y B. Grange, *L’Église et l’Empire au IV^e siècle*, Vandoeuvres-Ginebra, 1989, pp. 73-111.
- , *The Donatist Church*, Oxford University Press, Oxford, 1985³.
- , “Church and State. Perspectives and Problems in the Patristic Era”, *StudPatr* 17, 1982, pp. 38-54.
- , y CLANCY, K., “When did the Donatist Schism Begin?”, *JThS* 28, 1979, pp. 104-109.
- , “Circumcellions and Monks”, *JThS* 20, 1969, pp. 542-549.
- , “The Roman Empire in Eastern and Western Historiography”, *Proceedings of the Cambridge Philological Society* 194, 1968, pp. 19-32.
- , *Martyrdom and Persecution in the Early Church*, Baker, Michigan, 1965.
- , “The *Cellae* of the African Circumcellions”, *JThS* 3, 1952, 87-89.
- , *The Donatist Church. A Movement of Protest in Roman North Africa*, Oxford University Press, Oxford, 1952.
- FRIEDRICH, J., PÖLHMANN, W., y STUHLMACHER, P., “Zur historischen Situation und Intention von Röm. 13, 1-7”, *ZTK* 73, 1976, pp. 131-166.
- FUENTES HINOJO, P., “La caída de Roma: imaginación apocalíptica e ideologías de poder en la tradición cristiana antigua (siglos II al V)”, *SHHA* 27, 2009, pp. 73-102.
- FUENTESECA, P., “La idea política greco-romana y el cristianismo: ¿polis o kosmopolis?”, *Atti dell’Accademia Romanistica Costantiniana, X. Convegno Internazionale in onore di Arnaldo Biscardi*, Edizioni Scientifiche Italiane, Perugia, 1995, pp. 169-185.
- GADDIS, M., *There is no Crime for Those who Have Christ. Religious Violence in the Christian Roman Empire*, University of California Press, Berkeley, 2005.

- GALTIER, P., *Saint Hilaire de Poitiers. Le premier docteur de l'Église Latine*, Beauchesne, París, 1960.
- GARCÍA y GARCÍA, A., *Historia del Derecho canónico, I. El primer milenio*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1967.
- GARRIDO GONZÁLEZ, E., "Observaciones sobre un emperador cristiano: Fl. Jul. Constante", *Lucentum* 3, 1984, pp. 261-278.
- GAUDEMET, J., *Formation du droit canonique et gouvernement de l'Église de l'Antiquité à l'âge classique. Recueil d'articles*, Presses Universitaires de Strasbourg, Estrasburgo, 2008.
- , "La politique religieuse impériale au IV^e siècle (evers les païens, les juifs, les -hérétiques, les donatistes)", en J. Gaudemet, P. Siniscalco y G. L. Falchi (eds.), *Legislazione imperiale e religione nel IV secolo*, Istituto Patristico Augustinianum (Sussidi Patristici 11), Roma, 2000, pp. 7-66.
- , "Note sur l'excommunication", *Cristianesimo nella Storia* 16, 1995, pp. 285-306.
- (ed.), *Conciles gaulois du IV^e siècle*, SCh 241, París, Cerf, 1977.
- , *L'Église dans l'Empire romain (IV^e-V^e siècles)*, Sirey, París, 1958.
- GAUTHIER, N., "La notion d'apostat dans l'Occident latin du IV^e siècle", en J. M. Poinssotte (ed.), *Les chrétiens face à leurs adversaires dans l'Occident latin IV^e siècle*, Publications de l'Université de Rouen, Ruán, 2001, pp. 129-142.
- GAVRILYUK, P., *The Suffering of the Impassible God. The Dialectics of Patristic Thought*, Oxford Early Christian Studies, Oxford, 2004.
- GELZER, I., "Das Rundschreiben der Synode von Serdika", *ZNTW* 40, 1941, pp. 1-24.
- GIANOTTI, G. F. y PENNACINI, A., *Società e comunicazione letteraria di Roma antica*, Loescher, Turín, 1986.
- GIET, S., "Saint Basile et le Concile de Constantinople de 360", *JThS*, 6, 1955, pp. 94-99.

- GIGLI, G., *L'ortodossia, l'arianesimo e la politica di Costanzo II (337-361)*, Perrella, Roma, 1949.
- GILSON, E., *La filosofía en la Edad Media*, Madrid, Gredos, 1999.
- GILLIARD F. D., "Senatorial Bishops in the Fourth Century", *HThR* 77, 1984, pp. 153-175.
- GIRARDET, K. M., "Die Petition der Donatisten am Kaiser Konstantin (Frühjahr 313)", *Chiron* 19, 1989, pp. 185-206.
- , *Kaisergericht und Bischofsgericht: Studien zu den Anfängen des Donatistentreites (313-315) und zum Prozess des Athanasius von Alexandrien (328-346)*, Habelt, Bonn, 1975.
- , "Constance II, Athanase et l'Édit d'Arles (353)", *Politique et théologie chez Athanase d'Alexandrie. Actes du colloque de Chantilly, 23-25 Septembre 1973*, Beauchesne, París, 1974, pp. 72-82.
- GONZÁLEZ SALINERO, R., Infelix Iudaea. *La polémica antijudía en el pensamiento histórico-político de Prudencio*, CSIC, Madrid, 2010.
- , "La violencia como debilidad: el régimen de terror impuesto por Constancio Galo en Antioquía (351-354)", en G. Bravo y R. González Salinero, *Formas y usos de la violencia en el mundo romano. Actas del V coloquio de la AIER*. Madrid, Signifer, pp. 161-175.
- , "Exégesis antiarriana y polémica antijudía en Potamio de Lisboa.", *AnnSE* 22, 2005, pp.465-477.
- , *Las persecuciones contra los cristianos en el Imperio romano. Una aproximación crítica*. Signifer, Madrid, 2005.
- , "Judíos y arrianos: el mito de un acercamiento inexistente", *Sefarad*, 64 (fasc. 1), 2004, pp. 27-74.
- , *Biblia y polémica antijudía en Jerónimo*, CSIC, Madrid, 2003.
- , "El servicio militar de los judíos en el ejército romano", *Aquila Legionis* 4 (2003), pp. 45-91.

- , *Poder y conflicto religioso en el norte de África: Quodvultdeus de Cartago y los vándalos*, Madrid, Signifer, 2002.
- , *El antijudaísmo cristiano occidental (siglos IV y V)*, Trotta, Madrid, 2000.
- GOTOH, A., “Circumcelliones: the Ideology behind their Activities”, en T. Yuge y M. Doi (eds.), *Forms of Control and Subordination in Antiquity*, Brill, Leiden, 1988, pp. 303-311.
- GOTTLIEB, G., y ROSENBERG, V., *Christentum und Kirche im 4. und 5. Jahrhundert*, Universitätsverlag Winter, Heidelberg, 2003.
- , “Les évêques et les empereurs dans les affaires ecclésiastiques du 4e siècle”, *Museum Helveticum*, 33, 1976, pp. 38-50.
- GOUNELLE, R., *La descente du Christ aux enfers. Institutionnalisation d’une croyance*, Institut d’Études Augustiniennes, París, 2000.
- GRAMÜCK, L., *Exilium. Untersuchungen zur Verbannung in der Antiken*, Schöningh, Paderborn, 1978.
- GRANADO, C: *El Espíritu Santo en la teología patristica*, Sígueme, Salamanca, 1989.
- GRANT, R. M., “Early Alexandrian Christianity”, *ChHist* 40, 1971, pp. 133-144.
- , “The Appeal to the Early Fathers”, *JThS*, 11, 1960, pp. 13-24.
- GREENSHIELDS, M. R. Y ROBINSON, T. A., *Orthodoxy and Heresy in Religious Movements: Discipline and Dissent*, Mellen Press, Lewiston, 1992.
- GREENSLADE, S. L., *Church and State from Constantine to Theodosius*, SCM Press, Londres, 1954.
- GREGG, R.C. (ed), *Arianism: Historical and Theological Reassessments*, Philadelphia Patristic Foundations, Filadelfia, 1985.
- , y GROH, D. E. (eds.), *Early Arianism. A View of Salvation*. Fortress Press, Filadelfia, 1981.

- GRIERSON, Ph., "The Tombs and Obits of the Byzantine Emperors (337-1042)", *DOP* 16 (1962) 1-60.
- GRILLMEIER, A., *Cristo en la tradición cristiana*. Sígueme, Salamanca, 1997.
- GUALANDRI, I., CONCA F., y PASSARELLA, R. (eds.), *Nuovo e antico nella cultura grecolatina di IV-VI secolo*, Cisalpino, Milán, 2005.
- GUINOT, J. N., y RICHARD, F., *Empire Chrétien et Église aux IV^e et V^e siècles. Intégration ou concordat ? Le témoignage du Code Théodosien. Actes du Colloque international (Lyon, 6, 7 et 8 octobre 2005)*, Institut des Sources Chrétiennes, Cerf, Paris, 2008.
- , "L'École exégétique d'Antioche et ses relations avec Origène", en L. Perrone (ed.), *Origeniana octava*, vol. 2, Lovaina, 2003, pp. 1149-1166.
- GUMMERUS, J. *Die homöusianische Partei bis zum Tode des Konstantius. Ein Beitrag zur Geschichte des arianischen Streites in den Jahren 356-361*, Georg Böhme, Leipzig, 1900.
- GUSSEN, P. J. G., "Hilaire de Poitiers, *Tractatus Mysteriorum* I, 15-19", *VChr.*, 10, 1956, pp. 14-24.
- GUSTAFSON, M., "Condemnation to the Mines in the Later Roman Empire", *Harvard Theological Review* 4, 1994, pp. 421-433.
- GUZIE, W., "Patristic Hermeneutics and the Meaning of Tradition", *ThS*, 32, 1971, pp. 647-658.
- GWATKIN, H. M., *Studies of Arianism: chiefly referring to the character and chronology of the reaction which followed the council of Nicæa*, Deighton, Bell and Co., Cambridge, 1900.
- GWYNN, D. M., *The Eusebians. The Polemic of Athanasius of Alexandria and the Construction of the Arian Controversy*, Oxford University Press, Oxford, 2007.
- , "The Construction of a 'Heretical Party' in the *Apologia contra arianos* of Athanasius of Alexandria", *Prudentia* 35, 2003, pp. 161-187.

- HAAS, C., *Alexandria in Late Antiquity: Topography of a Social Conflict*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 2006.
- , “The Arians of Alexandria”, *VChr.*, 47, 1993, pp. 234-245.
- HADOT, P., *Marius Victorinus. Recherches sur sa vie et ses oeuvres*, Institut d’Etudes Augustiniennes, Paris, 1971.
- HALL, S. G., *Eusebius. Life of Constantine*, Clarendon Press, Oxford, 1999.
- , “Some Constantinian Documents in the *Vita Constantini*” en Lieu, S. N. C. y Montserrat, D. (eds), *Constantine. History, Historiography, and Legend*, Routledge, Londres, 1998, pp. 86-103.
- HALLEUX, A. de, “Personnalisme ou essentialisme trinitaire chez les Pères cappadociens?”, *Revue théologique de Louvain* 17, 1986, 129–155.
- , “‘Hypostase’ et ‘personne’ dans la formation du dogme trinitaire”, *RHE* 79, 1984, pp. 311-369.
- HAMILTON, A., “Athanasius and the Simile of the Mirror”, *VChr.*, 34, 1980, pp. 14-18.
- HAMMAN, A., “Saint Hilaire est-il témoin à charge ou à décharge pour le pape Libère?”, en *Hilaire et son temps. Actes du colloque de Poitiers, 29 septembre-3 octobre 1968*. Études Augustiniennes, Paris, 1969, pp. 43-50.
- HANSON, R. P. C., *The Search for the Christian Doctrine of God: The Arian Controversy, 318-381*, Baker Academic, Michigan, 2005 (=1988).
- , “The Fate of Eustathius of Antioch”, *ZKG* 95, 1984, pp. 171-179.
- , “Basil’s Doctrine of Tradition in Relation to the Holy Spirit”, *VChr.*, 22, 1968, pp. 241-255.
- HARMLESS, W., *Dessert Christians. An Introduction to the Literature of Early Monasticism*, Oxford University Press, Oxford, 2004.

- HARNACK, A. von, *History of Dogma*, vols. 4 y 5, Dover Publications, Nueva York, 1961.
- HAUGAARD, W. P., “Arius: Twice a Heretic? Arius and the Human Soul of Jesus Christ”, *ChHist*, 29, 1960, 251-263.
- HEATHER, P., y MONCUR, D., (eds.), *Politics, Philosophy, and Empire in the Fourth Century. Select Orations of Themistius*, Liverpool University Press, Liverpool, 2001.
- , “Themistius: A Political Philosopher”, en M. Whitby (ed.), *The Propaganda of Power. The Role of the Panegyric in Late Antiquity*, Brill, Leiden, 1998.
- HEFELE, C. J., y LECLERCQ, H., *Histoire des Conciles d’après les documents originaux*, I-2, Letouzey et Ané editores, París, 1907-1908.
- HEIL, U., “Athanasius und Basilius”, *ZAC* 10, 2006, pp. 103-120.
- HEIM, F., “*Invenies te esse hodie* (D. Athan. II, 16). Constance II l’hérétique et les rois idolâtres chez Lucifer de Cagliari”, en *Rois et reines de la Bible au miroir des Pères, Cahiers de Biblia Patristica* 6, Strasburgo, 1999, pp.141-159.
- , *La théologie de la victoire. De Constantin à Théodose*, Beauchesne, París, 1992.
- , *Virtus. Idéologie politique et croyances religieuses au IV^e siècle*, Berna, Peter Lang, 1991.
- , “L’influence exercée par Constantin sur Lactance: sa théologie de la victoire”, en J. Fontaine y M. Perrin (eds.) *Lactance et son temps. Recherches actuelles. Actes du IV^e colloque d’études historiques et patristiques. Chantilly 21-23 septembre 1976*, París, 1978, pp. 55-74.
- HENDRICK, Ch., *History and Silence Purge and Rehabilitation of Memory in Late Antiquity*, Universidad de Texas, Austin, 2000.
- HENNE, Ph., *Introduction à Hilaire de Poitiers, suivie d’une anthologie*, París, Cerf, 2006.

- HENRY, P., "The *Adversus Arium* of Marius Victorinus, the First Systematic Exposition of the Doctrine of the Trinity " *JThS*, 1, 1950, pp. 42-55.
- HERON, A., "The Two Pseudo-Athanasian Dialogues against the Anomoeans", *JThS*, 24, 1973, pp. 101-122.
- HESS, H., *The Early Development of Canon Law and the Council of Serdica*, Oxford, Oxford Univ. Press (Early Christian Studies), 2002.
- HILHORST, A. (ed.), *The Apostolic Age in Patristic Thought*, Brill, Suplementos de *VChr.*, 70, Leiden, 2004.
- HOFFMANN, A., *Kirchliche Strukturen und Römisches Recht bei Cyprian von Karthago*, Schöningh, Paderborn-Munich-Viena-Zurich, 2000.
- HOLLERICH, M.J., *Eusebius of Caesarea's Commentary on Isaiah*, Clarendon Press, Oxford, 1999.
- , "Religion and Politics in the Writings of Eusebius: Reassessing the First Court Theologian", *ChHist*, 59, 1990, pp. 309-325.
- HONORÉ, T., *Emperors and Lawyers*, Oxford, Oxford University Press, 2003².
- HOPKINS, H., *Conquistadores y esclavos*, Península, Barcelona, 1978.
- HORNUS, J. M., *Evangelie et Labarum : Étude sur l'attitude du christianisme primitif devant les problèmes de l'état, de la guerre et de la violence*, Labor & Fides, Ginebra, 1960.
- HÜBNER, R. M., "Ps-Athanasius *Contra Sabellianos*. Eine Schrift des Basilius von Caesarea oder des Apolinarius von Laodicea?", *VChr.*, 41, 1987, pp. 386-395.
- HUMFRESS, C., *Orthodoxy and the Courts in Late Antiquity*, Oxford, Oxford University Press, 2007.
- HUMPHRIES, M., *Early Christianity*, Routledge, Londres-Nueva York, 2006.
- , "Savage humour: Christian Anti Panegyric in Hilary of Poitiers'

- Against Constantius”, en M. Whitby (ed.), *The Propaganda of Power. The Role of Panegyric in Late Antiquity*, Brill, Leiden, 1998, 201-223.
- , “*In nomine Patris*: Constantine the Great and Constantius II in Christological Problem”, *Historia*, 46, 1997, 448-464.
- HUNT, E. D., “The Outsider Inside: Ammianus on the Rebellion of Silvanus”, en J. W. Drijvers y D. Hunt (eds.), *The Late Roman World and Its Historian: Interpreting Ammianus Marcellinus*, Londres-Nueva York, 1999, pp. 51-63.
- , “Did Constantius II have Court Bishops”, *StudPatr*, 19, 1989, pp. 86-90.
- , “Christians and Christianity in Ammianus Marcellinus”, *CQ*, 35, 1985, pp. 186-200.
- HUNT, E. J., *Christianity in the Second Century: The case of Tacian*, Routledge, Londres-Nueva York, 2003.
- HUTTNER, U., *Recusatio Imperii. Ein politisches Ritual zwischen Ethik und Taktik*, Olms, Zurich, 2003.
- INGLEBERT, H., *Les romains chrétiens face a l’histoire de Rome. Histoire, christianisme et romanités en Occident dans l’Antiquité Tardive (III^e-V^e siècles)*, Institut d’Études Augustiniennes, Paris, 1996.
- , “Les causes de l’existence de l’Empire romain selon les auteurs chrétiens des III^e-V^e siècles”, *Latomus* 54, 1995, pp. 18-50.
- IRICINSCHI, E., y ZEILENTIN, H. (eds.), *Heresy and Identity in Late Antiquity*, Mohr Siebeck, Tubinga, 2008.
- JACOBS, J. W., “The Western Roots of the Christology of St. Hilary of Poitiers. A Heritage of Textual Interpretation”, *StudPatr* 13, 1975, pp. 198-203.
- JEANJEAN, B., *Saint Jérôme et l’hérésie*, Institut d’Études Augustiniennes, Paris, 1999.

- JENKS, G. C., *The Origins and Early Development of the Antichrist Myth*, Walter de Gruyter, Berlín-Nueva York, 1991.
- JOHNSON, L. T., *Reading Romans: A Litterary and Theological Commentary*, Crossroad, Nueva York, 2001
- JONES, A. E., *Social Mobility in Late Antique Gaul. Strategies and Opportunities for the Non-Elite*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009.
- JONES, A. H. M., *The Later Roman Empire, 284-602. A Social, Economic, and Administrative Survey*, The John Hopkins Univ. Press, Baltimore, 1992 (= Oxford, 1962).
- , “The Date of the *Apologia contra arianos* of Athanasius”, *JThS*, 5, 1954, pp. 224-227.
- JONES FARMER, T., “Revealing the Invisible: Gregory of Nyssa on the Gift of Revelation”, *MTh*, 18, 2002, pp. 67-85.
- JOSSA, G., *I cristiani e l’Impero romano*, D’Auria, Nápoles, 1991.
- JUNEAU, J., “*Pietas* and Politics: Eusebia and Constantius at Court”, *CQ* 49, 1999, 641-644.
- JUST, P., *Imperator et episcopos. Zum Verhältnis von Staatsgewalt und christlicher Kirche zwischen dem ersten Konzil von Nicaea (325) und dem ersten Konzil von Konstantinopel (381)*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart, 2003.
- KAMESAR, A., “Hilary of Poitiers, Judeo-Christianity and the Origins of the LXX: A Translation of *Tractatus super psalmos* 2, 2-3 with Introduction and Commentary” *VChr.*, 59, 2005, pp. 264-285.
- KAMIL, J., *Christianity in the Land of Pharaohs. The Coptic Orthodox Church*. Routledge, Londres-Nueva York, 2002.
- KANNENGIESSER, C., “The dating of Athanasius’ Double Apology and Three Treatises Against the Arians”, *ZAC* 10, 2006, pp. 19-33.
- , *Handbook of Patristic Exegesis.*, vols. I y II. Brill, Leiden, 2004.

- , *Le Verbe de Dieu selon Athanase d’Alexandrie*, Desclée, Paris, 1990.
- , *La Bible dans les controverses ariennes en Occident*, Beauchesne, Paris, 1985.
- , *Athanase d’Alexandrie évêque et écrivain. Une lecture des traités contre les ariens*, Beauchesne, Paris, 1983.
- , “Arius and the Arians”, *ThS*, 44, 1983, pp. 456-475.
- , “Athanasius of Alexandria and the Holy Spirit between Nicea I and Constantinople I”, *IThQ*, 48, 1981, pp. 166-180.
- , “Où et quand Arius composa-t-il la *Thalie*?”, en *Kyriakon, Festschrift J. Quasten*, vol. 1, Verlag Aschendorff, Munster, 1970, pp. 346-351.
- , “Le exégèse d’Hilaire”, en *Hilaire et son temps. Actes du colloque de Poitiers, 29 septembre-3 octobre 1968*. Études Augustiniennes, Paris, 1969, pp. 127-149.
- , Hilaire de Poitiers (v.). *Dictionnaire de Spiritualité*, tomo VII, cols. 469-499. Paris Beauchesne, 1969.
- KANTOROWICZ, E. H., *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*, Alianza, Madrid, 1985.
- KÄSSERMAN, E., *Commentary on Romans*, SCM Press, Londres, 1980.
- KAUFMAN, P. I., “Diehard Homoians and the Election of Ambrose”, *JEChS* 5, 1997, pp. 421-440.
- KELLY, J. N. D., *Early Christian Doctrines*. Continuum, Londres/NY, 2006⁵.
- , *Primitivos credos cristianos*, Secretariado Trinitario, Salamanca, 1980.
- KINZIG, W., *In Search of Asterius. Studies on the Authorship of the Homilies on the Psalms*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttinga, 1990.
- KLEIN, R., “Zur Glaubwürdigkeit historischer Aussagen des Bischof

- Athanasius von Alexandria über die Religionpolitik des Kaisers Konstantius II", *Studia Patristica* 17, 3, Oxford, 1982, pp. 996-1017.
- , *Constantius II und die Christliche Kirche*, Darmstadt, 1977.
- KOPECEK, T. A., *A History of Neo-Arianism*, 2 vols. The Philadelphia Patristic Foundation, Cambridge (MA), 1979.
- KRAFT, H., "Zur Taufe Kaiser Konstantins", *Studia Patristica* 1, Berlin, 1957, pp. 642-648.
- KRETZMANN, N., y STUMP, E., *The Cambridge Companion to Augustine*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001.
- KRÜGER, G., *Lucifer, bischof von Calaris und das Schisma der Luciferianen*, Leipzig, 1886 (Nachdr. Hildesheim, 1969).
- LAARHOVEN, J. van., "Thou Shalt not Slay a Tyrant! The So-called Theory of John of Salisbury", en M. Wilkes (ed.), *The World of John of Salisbury*, Oxford, 1984, pp. 318-341.
- LABROUSSE, M., "Le Constantin d'Optat de Milève: l'empereur serviteur de Dieu (IV^e siècle)", en Y. Lehmann, G. Freyburger y J. Hirstein (eds.), *Antiquité tardive et humanisme. De Tertullien a Beatus Rhenanus. Mélanges offerts a François Heim à l'occasion des son 70^e anniversaire*, Brepols, Turnhout, 2005, pp. 237-256.
- , *Optat de Milève*, en *DSp* 74-75, 1982, cc. 828-829.
- LACONI, S., *Costanzo II. Ritratto di un imperatore eretico*, Herder, Roma, 2004.
- , "Il ritratto di Costanzo II nelle pagine di Lucifero di Cagliari" en Laconi S. (ed.), *La figura e l'opera di Lucifero di Cagliari. Una rivisitazione. Atti del I Convegno Internazionale, Cagliari, 5-7 dicembre, 1996*. Istituto Patristico Augustinianum, Roma, 2001, pp. 29-62.
- LADARIA, L., "La pneumatologie de La Trinité", en D. Bertrand (dir.), *Dieu Trinité d'hier à demain avec Hilaire de Poitiers. Actes du congrès-colloque du Futuroscope de Poitiers (15-17 novembre 2002)*, Cerf, Paris, 2010, pp. 153-177.

- , “*Hodie mecum eris in Paradiso*. Lc 23, 43 en San Hilario de Poitiers” en Pérez López, S. (coord.), *Plenitudo Veritatis. Homenaje a Mons. Romero Pose*. Instituto Teológico Compostelano, Santiago de Compostela, 2008, pp. 165-179.
- , *Antropología teológica*, Roma, Piemme, 2007⁵.
- , *Diccionario de San Hilario de Poitiers*, Monte Carmelo, Burgos, 2006.
- , *El Dios vivo y verdadero. El misterio de la Trinidad*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 2005².
- , “La «unción de la gloria celeste». Gloria y Espíritu Santo en Hilario de Poitiers”, *RCatT* 25, 2000, pp. 131-140.
- , “Adán y Cristo. Un motivo soteriológico en el *In Matthaeum* de Hilario de Poitiers”, en E. Romero Pose (ed.), *Pléroma. Miscelánea en homenaje al P. Antonio Orbe*. Santiago de Compostela, 1990, pp. 443-460.
- , *La cristología de San Hilario de Poitiers*, Analecta Gregoriana 255, Pontificia Università Gregoriana, Roma, 1989.
- , “El bautismo y la unción de Jesús en Hilario de Poitiers”, *Gregorianum* 70, 1989, pp. 277-290.
- , “Dispensario en S. Hilario de Poitiers”, *Gregorianum* 66, 1985, pp. 429-455.
- , *El Espíritu Santo en San Hilario de Poitiers*, Universidad Pontificia de Comillas-Sal Terrae, Madrid, 1977.
- LAMAIÉ, J. L., “Histoire et exégèse dans l’*In Matthaeum* de Hilaire de Poitiers”, en *Penser la foi. Melanges à J. Moingt*. París, Cerf, 1993, pp. 437-447.
- LAMPE, G. W. H., *Greek Patristic Lexicon*, Oxford University Press, Oxford, 1978⁵.
- , “The Exegesis of some Biblical Texts by Marcellus of Ancyra and Pseudo-Chrysostom”, *JThS*, 49, 1948, pp. 169-175.
- , “Some Notes on the Significance of βασιλεία τοῦ θεοῦ,

- βασιλεία Χριστοῦ, in the Greek Fathers”, *JThS* 49, 1948, pp. 58-73.
- LANCEL, S., “Les débuts du Donatisme”, *REAug* 25, 1979, pp. 217-229.
- LANG, U.M., “The Christological Controversy at the Synod of Antioch in 268/9”, *JThS*, 51, 2000, pp. 54-80.
- LASSANDRO, D., *Sacratissimus Imperator. L’immagine del princeps nell’oratoria tardoantica*, Edipuglia, Bari, 2000.
- , “La demonizzazione del nemico politico nei panegirici latini”, en M. Sordi (ed.), *Religione e politica nel mondo antico*, Milán, 1981, pp. 237-249.
- LAZZATI, G. (ed.), *Ambrosius episcopus. Atti del Congresso internazionale di studi ambrosiani del XVI centenario della elevazione di sant’Ambrogio alla cattedra episcopale*, Vita e Pensiero, Milán, 1976, vols. 1 y 2.
- LEADBETTER, B., “The Illegitimacy of Constantine and the Birth of the Tetrarchy”, en Lieu, S.N.C. y Montserrat, D. (eds), *Constantine. History, Historiography, and Legend*. Routledge, Londres, 1998, pp. 74-85.
- LEBRETON, J., *Histoire du dogme de la trinité. Des origines au concile de Nicée*, vol. 1, Beauchesne, París, 1927⁷.
- LECLER, J., “L’argument des deux glaives (Lc. XXII, 38). Critique et déclin (XIVe-Xvle siècle.)”, *Recherches de science religieuse* 22, 1932, pp. 151-177.
- , “L’argument des deux glaives (Luc. XXII, 38) dans le controverses politiques du Moyen Age: ses origines et son développement”, *Recherches de science religieuse* 21, 1931, pp. 299-339.
- LEEDOM, J. W., “Constantius II : Three Revisions”, *Byzantion* 48, 1978, pp. 132-145.

- LEEMANS, J., "The Idea of Flight for Persecution in the Alexandrian Tradition from Clement to Athanasius", en L. Perrone (ed.), *Origeniana octava*, vol. 2, pp. 901-910.
- LEFÈBVRE, L., *La genèse de la légende de Néron, ou la naissance d'un monstre dans la littérature latine et grecque des premiers siècles*. Tesis doctoral inédita de Universidad Charles de Gaulle 3, Lille, 2009.
- LE GUILLOU, M. J., "Hilaire entre l'Orient et l'Occident", en *Hilaire de Poitiers. Évêque et docteur (368-1968)*. Études Augustiniennes, Paris, 1968, pp. 39-58.
- LENSKI, N. (ed.), *The Cambridge Companion to the Age of Constantine*, Cambridge University Press, Cambridge, 2006.
- , "Empresses in the Holy Land: The Creation of a Christian Utopia in Late Antique Palestine", en L. Ellis y F. L. Kidner (eds.), *Travel, Communication and Geography in Late Antiquity*, Ashgate, Aldershot, 2004, pp. 113-124.
- LEPPIN, H., *Theodosius der Große*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 2003 (trad. italiana, *Teodosio il Grande*. Salerno Editrice, Roma, 2008).
- , *Von Constantin der Großen zu Theodosius II. Das christliche Kaisertum bei den Kirchenhistorikern Socrates, Sozomenus und Theodoret*. Hypomnemata n° 110, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1995.
- LEROY-MOLINGHEN, A., "La mort d'Arius", *Byzantion* 38, 1968, pp. 105-111.
- LETTIERI, G., "Passione e/o impassibilità di Dio nella controversia ariana", en F. Taccone (cur.), *Croce e identità cristiana di Dio nei primi secoli*, OCD, Roma, 2009, pp. 48-51.
- LIENHARD, J. T., "Two Friends of Athanasius: Marcellus of Ancyra and Apollinaris of Laodicea", *ZAC* 10, 2006, pp. 56- 66.

- , *Contra Marcellum: Marcellus of Ancyra and Fourth Century Theology*, Catholic University of America Press, Washington, 1999.
- , “Basil of Caesarea, Marcellus of Ancyra, and *Sabelius*” *ChHist*, 58, 1989, pp. 157-167.
- , “Acacius of Caesarea’s *Contra Marcellum*. Its Place in Theology and Controversy” *StudPatr* 19, 1989, pp. 185-188.
- , “The ‘Arian Controversy’: Some Categories Reconsidered” *ThS*, 48, 1987, pp. 415-437.
- , “Ps-Athanasius, *contra Sabellianos*, and Basil of Caesarea, *contra Sabellianos et Arium et Anomoeos*: Analysis and Comparison”. *VChr.*, 40, 1986, pp. 365-389.
- , “The Exegesis of I Cor. 15, 24-28 from Marcellus of Ancyra to Theodoretus of Cyrus” *VChr.* 37, 1983, pp. 340-359.
- , “Marcellus of Ancyra in Modern Research” *ThS* 43, 1982, pp. 486-503.
- LIEU, S. N. C. y MONTSERRAT, D. (eds.), *Constantine. History, Historiography, and Legend*. Routledge, Londres, 1998.
- , *From Constantine to Julian. Pagan and Byzantine Views. A Source History*. Routledge, Londres, 1996.
- LILLA, S., *Introduzione al Medioplatonismo*. Istituto Patristico Augustinianum, Roma, 1992.
- LIM, R., “Religious Disputation and Social Disorder in Late Antiquity”, *Historia* 44, 1995, pp. 204-231.
- LIZZI, R., “Ambrose’s Contemporaries and the Christianization of Northern Italy”, *JRS* 80, 1990, pp. 156-173.
- , *Vescovi e strutture ecclesiastiche nella città tardoantica. L’Italia Annonaria nel IV-V secolo d. C*, New Press, Como, 1989.
- LOGAN, A. H. B., “Marcellus of Ancyra (Pseudo Anthimus) ‘on the Church’: Text, Translation and Commentary” *JThS*, 51, 2000, pp. 81-112.

- , “Marcellus of Ancyra on Origen and Arianism”, en W. A. Bienert y U. Kühneweg (eds.), *Origeniana Septima, Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium CXXXVII*, Leuven University Press, Lovaina, 1999, pp. 159-171.
- , “Marcellus of Ancyra and the Councils of A.D. 325: Antioch, Ancyra and Nicaea” *JThS*, 43, 1992, pp. 428-446.
- LÖHR, W., “Arius Reconsidered (part 1)” *ZAC* 9, 2005, pp. 524-560.
- , “Arius Reconsidered (part 2)” *ZAC* 10, 2006, pp. 121-157.
- LOHSE, E., *Die Entstehung des Nueuen Testament*, Kohlhammer, Stuttgart, 1979.
- LOOFS, F., *Das Glaubensbekenntnis der Homousianer von Sardica*, Verlag der Königl. Akademie der Wissenschaften, Berlín, 1909.
- , *Leitfaden zur Studium der Dogmengeschichte*, Max Niemeyer Verlag, Halle, 1906.
- LOOSE, U., “Zur Chronologie des ariansichen Streites”, *ZKG* 101, 1990, pp. 88-92.
- LÓPEZ SÁNCHEZ, F., “Tiranía y legitimación del poder en la numismática de Magnencio y Constancio II (350-353 d. C.)”, *Faventia* 22, 2000, 59-86.
- LORENZ, R., “Die Christusseele im Arianischen Streit”, *ZKG* 94, 1983, pp. 1-51.
- , *Arius judaizans? Untersushungen zur dogmengeschichtlichen Einordnung des Arius*, Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga, 1980.
- LOUTH, A., *The Origins of the Christian Mystical Tradition. From Plato to Denys*, Oxford University Press, Oxford, 2007².
- LUCIEN-BRUN, X., “Constance II et le massacre des princes”, *Bulletin de l'Association Guillaume Budé* 4, 1973, pp. 585-602 .
- LUDLOW, M., *Gregory of Nyssa Ancient and (Post)Modern*, Oxford, Oxford University Press, 2007.
- LYMAN, R., “A Topoghaphy of Heresy: Mapping the Rhetorical Creation of Arianism” en M. R. Barnes y D. H. Williams (eds.),

- Arianism after Arius: Essays on the Development of the Fourth-Century Trinitarian Conflicts*. T&T Clark, Edimburgo, 1993, pp. 45-62.
- MACCARRONE, M. (ed.), *Il primato del vescovo di Roma nel primo millennio : ricerche e testimonianze*, Libreria Editrice Vaticana, Ciudad del Vaticano, 1991.
- MACCOBI, H., *Paul and Hellenism*, SCM Press, Londres, 1991.
- , *The Mythmaker. Paul and the Invention of Christianity*, Weidenfeld and Nicolson, Londres, 1986.
- MacCORMACK, S., “Sin, Citizenship and the Salvation of Souls: The impact of Christian priorities on Late-Roman and Post-Roman society”, *CSSH*, 39, n° 4, 1997, pp. 644-673.
- , *Art and Ceremony in Late Antiquity*. Berkeley, Universidad de Berkeley (California), 1981.
- MACKEY, J. P., “The Holy Spirit: Relativising the Divergent Approaches of East and West” *IThQ*, 48, 1981, pp. 256-266.
- MACMULLEN, R., “The Preacher’s Audience”, *JThS* 40, 1989, pp. 503-511.
- MADIGAN, K., “*Christus nesciens?* Was Christ Ignorant of the Day of Judgement? Arian and Orthodox Interpretation of *Mark* 13:32 in the Ancient Latin West. *HThR* 96, 2003, pp. 255-278.
- MAGNOU-NORTIER, É., *Le Code Théodosien. Livre XVI et sa réception au Moyen Âge*, Cerf, Paris, 2002.
- MAIER, H. O., “Heresy, Households, and the Disciplining of Diversity”, en V. Burrus (ed.), *Late Ancient Christianity. A People’s History of Christianity*. Vol. 2. Minneapolis, 2005, pp. 214-221.
- MALLEY, W. J., *Hellenism and Christianity. The Conflict between Hellenic and Christian Wisdom in the Contra Galilaeos of Julian the Apostate and the Contra Julianum of the St. Cyril of Alexandria*. Università Gregoriana Editrice, Roma, 1978.

- MALOSSE, P. L., "Qu'est donc allé faire Constant 1er en Bretagne pendant l'hiver 343?", *Historia* 48, 1999, pp. 465-476.
- MARASCO, G., *Filostorgio. Cultura, fede e politica in uno storico ecclesiastico del V secolo*. Studia Ephemeridis Augustinianum 92, Roma, 2005.
- MARAVAL, P., "Un portrait idéal de l'empereur chrétien. Les *Louanges de Constantin* d'Eusèbe de Césarée" *Connaissance des Pères de l'Église* 109, 2008, pp. 35-42.
- , *Eusèbe de Césarée. La théologie politique de l'Empire chrétien. Louanges de Constantin*, Cerf, Paris, 2001.
- MARCELLO, P. M., *La posizione di Lucifero di Cagliari nelle lotte antiariane del IV secolo*. Nuoro, Tipografia Ortobene, 1940.
- MARCO, F., PINA, F., y REMESAL, J., (eds.), *Vivir en tierra extraña: emigración e integración cultural en el mundo antiguo*, Universidad de Barcelona, Barcelona, 2004.
- MARIN, M., "Ilario, Ambrosio e i passeri di Matteo" *VetChr.*, 36, 1999, pp. 61-70.
- , "Retorica ed esegesi in Lucifero di Cagliari" *VetChr.*, 35, 1998, pp. 227-244.
- MARKSCHIES, C., *Kaiserzeitliche chrisliche. Theologie und ihre Institutionem. Prolegomena zur einer Geschichte der antiken christlichen Theologie*, Mohr, Tubinga, 2007.
- MARROU, H. I., "Saint Hilaire et son temps" en *Hilaire de Poitiers. Évêque et docteur* (368-1968). Études Augustiniennes, Paris, 1968, pp. 19-26.
- MARTENS, P., "Why Does Origen Refer to the Trinitarian Authorship of Scripture in Book 4 of *Peri Archon*?" *VChr.*, 60, 2006, pp. 1-8.
- MARTIN, A., *Athanase d'Alexandrie et l'Église d'Égypte au IVe siècle (328-373)*. École Française de Rome, Roma, 1996.
- , "Les Relations entre Arius et Melitios dans la tradition Alexandrine" *JThS*, 40, 1989, pp. 401-413.

- , “Athanasie et les méliens (325-335)”, en Ch. Kannengiesser (ed.), *Politique et théologie chez Athanasie d’Alexandrie*. Beauchesne, Paris, 1974, pp. 31-61.
- MARTIN, J. P., *El Espíritu Santo en los orígenes del cristianismo*. Pas-Verlag, Zurich, 1971.
- MARTÍNEZ, E. R., *The Gospel Accounts of the Death of Jesus. A Study of the Death Accounts Made in the Light of the New Testament Traditions, the Redaction, and the Theology of the Fourth Evangelists*. Università Gregoriana Editrice, Roma, 2008.
- MARTÍNEZ SIERRA, A. S., “La prueba escriturística de los arrianos según S. Hilario de Poitiers.” *MiscCom.*, 41, 1964, pp. 293-376.
- MARKUS, R. A., “Christianity and Dissent in Roman North Africa. Changing Perspectives in Recent Work”, en D. Baker (ed.), *Schism, Heresy and Religious Protest*, Cambridge University Press, Cambridge, 1972, pp. 21-36.
- , “Trinitarian Theology and the Economy” *JThS*, 9, 1958, pp. 89-102.
- MASTANDREA, P., “Per la cronologia dei *tempora Macariana*”, *KOINONIA* 15, 1991, pp. 19-39.
- MASTINO, A., “La Sardegna cristiana in età tardo-antica”. A. Mastino, G. Sotgiu, N. Spaccapelo (eds.), *La Sardegna paleocristiana tra Eusebio e Gregorio Magno. Atti del convegno internazionale di studi, Cagliari 10-12 ottobre 1996*. Cagliari, 1999, pp. 263-307.
- MATHISEN, R. W. (ed.), *Law, Society, and Authority in Late Antiquity*. Oxford, Oxford, Univ. Press, 2001.
- MATTEI, P., “De Novatien à Hilaire”, en D. Bertrand (dir.), *Dieu Trinité d’hier à demain avec Hilaire de Poitiers. Actes du congrès-colloque du Futuroscope de Poitiers (15-17 novembre 2002)*, Cerf, Paris, 2010, pp. 101-129.
- MAZZARINO, S., *Stilicone. La crisi imperiale dopo Teodosio*, R. Istituto Italiano per la Storia Antica III, Roma, 1942.

- MAZZUCCO, C., *Ottato di Milevi in un secolo di studi: problemi e prospettive*, Pàtron, Bologna, 1993.
- , “La pace come unità della Chiesa e le sue metafore in Ottato di Milevi”, *Civiltà classica e cristiana* 12, 1991, pp. 173-211.
- MCDERMOTT, J. M., “Hilary of Poitiers: The Infinite Nature of God” *Vig. Chr.*, 27, 1973, pp. 172-202.
- MCCARTHY SPOERL, K., “Athanasius and the Anti-Marcellan Controversy” *ZAC* 10, 2006, pp. 34-55.
- MCGOWAN, A., “Tertullian and the ‘Heretical’ Origins of the ‘Orthodox’ Trinity” *JEChS* 14, 2006, pp. 437-457.
- MCLYNN, N., *Ambrose of Milan. Church and Court in a Christian Capital*, University of California, Berkeley, 1994.
- MEIJERING, E. P., *Hilary of Poitiers on the Trinity*. Brill, Leiden, 1982.
- , *Orthodoxy and Platonism in Athanasius. Synthesis or Antithesis?*. Brill, Leiden, 1968.
- MEINARDUS, O., *Christian Egypt Ancient and Modern*. The American University of Cairo Press, El Cairo, 1977.
- MESLIN, M., “Vases sacrés et boissons d’éternité dans les visions des martyrs africains” en J. Fontaine y Ch. Kannengiesser (eds.), *Epektasis, Mélanges patristiques offerts au cardinal Jean Daniélou*, Beauchesne, Paris, 1972, pp. 139-153.
- , “Hilaire et la crise arienne” en *Hilaire et son temps. Actes du colloque de Poitiers, 29 septembre-3 octobre 1968*. Études Augustiniennes, Paris, 1969, pp. 19-42.
- , *Les ariennes d’Occident*. Patristica Sorbonensia 8, Paris, 1967.
- , *Hilaire de Poitiers*. Les Éditions Ouvrières, Paris, 1959.
- MEREDITH, A., “Proverbes VIII, 22 chez Origène, Athanase, Basile et Grégoire de Nysse” en Ch. Kannengiesser (ed.), *Politique et Théologie chez Athanase d’Alexandrie*, Paris, 1974, pp. 349-352.

- MERRILS, A. H. (ed.), *Vandals, Romans, and Berbers: New Perspectives on Late Antique Africa*, Aldershot, Ashgate, 2004.
- MEYENDORFF, M., *Rome, Constantinople, Moscow, Historical and Theological Studies*, Saint Vladimir Seminar Press, Crestwood, 1996.
- , *The Primacy of Peter : Essays in Ecclesiology and the Early Church*, Saint Vladimir Seminar Press, Crestwood, 1992.
- MICHAELS MUDD, M., *Aspects of the Internal Government of the Later Roman Empire in the Reign of Constantius II, AD 337-361*, University of Michigan, Ann Arbor, 1984.
- “The Arian Policy of Constantius II and Its Impact on Church-State Relations in the Fourth Century Roman Empire”, *Byzantine Studies* 6, 1979, pp. 95-111.
- y NOVIKOV, A., “Reconsidering the Role of Constantius II in the Massacre of Princes”, *Byzantinoslavica* 57, 1996, pp. 26-32.
- MILHAU, M., “Lire le livre 4 du *De Trinitate* d’Hilaire de Poitiers”, en *Chartae Caritatis. Études de patristique et d’antiquité tardive en hommage à Yves-Marie Duval. Études Augustiniennes*, Paris, 2004, pp. 467-480.
- , “Le grec, une « clé pour l’intelligence des psaumes ». Étude sur les citations grecques du Psautier contenues dans le *Tractatus super psalmos* d’Hilaire de Poitiers”, *REAug* 36, 1990, pp. 67-79.
- MILLAR, F., “The Imperial Cult and the Persecutions”, en O. Reverdin (ed.), *Le culte des souverains dans l’empire romain*, Fundación Hardt, Vandoeuvres-Ginebra, 1973, pp. 145-175.
- MIRRI, L. M., “Riferimenti patristici nei concili del sec. IV in Gallia”, en J. Grohe, J. Leal y V. Reale (eds.), *I Padri e le scuole teologiche nei concili*, Libreria Editrice Vaticana, Roma, 2006, pp. 201-214.
- MITRE FERNÁNDEZ, E., *Ortodoxia y herejía entre la Antigüedad y el Medioevo*. Cátedra, Madrid, 2003.

- MOHRMANN, C., *Études sur le latin des Chrétiens*. Ed. di Storia e Letteratura, Roma, 1961-1978, IV vols.
- MOINGT, J., “La théologie trinitaire de Saint Hilaire” en *Hilaire et son temps. Actes du colloque de Poitiers, 29 septembre-3 octobre 1968*. Études Augustiniennes, Paris, 1969, pp. 159-173.
- MOLÉ VENTURA, C., *Principi Fanciulli. Legittimismo costituzionale e storiografia cristiana nella Tarda Antichità*. Catania, 1992.
- MOLLAND, D. L., “Die Synod von Antiochien 324-5”, *ZKG* 81, 1970, pp. 163-181.
- MONACHINO, V., “Il primato nella controversia ariana”, en AA.VV. *Saggi storici intorno al Papado*, *Miscellaneae Historiae Pontificiae*, 21, Pontificia Univesità Gregoriana, Roma, 1959, pp. 17-89.
- MONFRIN, F., “Contraindre et convaincre: le rôle du prince selon Constantine et Eusèbe de Césarée” en M. Molin (ed.), *Images et représentations du pouvoir et de l'ordre social dans l'Antiquité*. Paris, De Boccard, 2001, pp. 81-90.
- MONTERO HERRERO, S., *Política y adivinación en el Bajo Imperio Romano: emperadores y harúspices (193 d. C. - 408 d. C.)*, Latomus, Bruselas, 1991.
- MONTES MOREIRA, A., *Potamius de Lisbonne et la controverse arienne*, Université Catholique de Louvain, Lovaina, 1969.
- MONTGOMERY, H., “The Bishop who Fled. Responsibility and Honour in Saint Cyprian”, *StudPatr* 21, 1989, 264-267.
- MOO, D. J., *The Epistle of the Romans*, Eerdmans, Grand Rapids (Michigan), 1996.
- MORALES, X., *La théologie trinitaire d'Athanase d'Alexandrie*. Études Augustiniennes, Paris, 2006.
- MORÁN, G.M., *Comunidad política y religiosa. Vol. 1, El legado cultural que recibe Europa. De la Antigüedad al paradigma imperial cristiano*. Netbiblo, Oleiros, 2008.

- MORESCHINI, C., *I Cappadoci. Storia, letteratura, teologia*, Città Nuova, Roma, 2008.
- , *Letteratura cristiana delle origini greca e latina*, Città Nuova, Roma, 2007.
- , “Quando un imperatore cristiano perseguita i cristiani” en E. dal Covolo y R. Uglione (eds.), *Cristianesimo e istituzioni politiche. Da Costantino a Giustiniano*. BSR 134, LAS, Roma, 1997, pp.107-126.
- , “Tradizione e innovazione nella pneumatologia di Tertulliano” *Augustinianum* 20, 1980, pp. 633-644.
- MORENO RESANO, E., *Constantino y los cultos tradicionales*. Universidad de Zaragoza, Zaragoza, 2007.
- , “La semblanza de Constantino en la obra de Libanio”, *Gerión* 24, 2006, pp. 341-353.
- MORLET, S., *La Démonstration Évangélique d’Eusèbe de Césarée. Étude sur l’apologétique chrétienne à l’époque de Constantin*, Institut d’Études Augustinienes, Paris, 2009.
- MORRIS, L., *The Epistle to the Romans*, Eerdmans, Grand Rapids (Michigan), 1988.
- MORRISSON, C. (ed.), *Le monde byzantin, I. L’Empire romain d’Orient (330-641)*. Presses Universitaires de France, 2004 (ed. italiana Einaudi, Torino, 2007).
- MORRISON, K. F., “Rome and City of God. An Essay on the Constitutional Relationship of Empire and Church in the Fourth Century”, *TAPA* 54, 1964, pp. 3-55.
- NAUTIN, P., “Les premières relations d’Ambroise avec l’empereur Gratien. Le *De fide* (livres I et II)”, en Y. M. Duval (ed.), *Ambroise de Milan. XVI^e centenaire de son élection épiscopale*, Institut des Études Augustiniennes, Paris, 1974, pp. 229-244.
- NAVASCUÉS BENLLOCH, P. de, “La *communio*: unidad y diversidad en torno a Nicea”, *ScrTh* 41, 2009, pp. 843-860.

- , “El sustrato filosófico de la obra de Eustacio de Antioquía” *Teología y Vida* 48, 2007, pp. 149-165.
- , *Pablo de Samosata y sus adversarios. Estudio histórico-teológico del cristianismo antioqueno en el s. III*. Istituto Patristico Augustinianum, Roma, 2004.
- NEDERMAN, C., “A Duty to Kill: John of Salisbury's Theory of Tyrannicide,” *Review of Politics* 50, 1988, 365-389.
- NELSON, J. L. Y THEWS, F. (eds.), *Rituals of Power: From late Antiquity to Early Middle Ages*, Brill, Leiden, 2000.
- NEMO, Ph., *Histoire des idées politiques dans l'Antiquité et au Moyen Âge*, PUF, París, 1998.
- NERI, V., “L'usurpatore come tiranno nel lessico politico della tarda antichità” en F. Paschoud y J. Szidat (eds.), *Usurpationem in der Spätantike. Aktum des Kolloquiums “Stattsrich und Stattlichkeit”*, Stuttgart, 1997, pp. 71-86.
- NEWLANDS, G. M., *Hilary of Poitiers. A Study in Theological Method*, Wipf & Stocks, 2008.
- NEWMAN, J. H., *The Arians of the Fourth Century*. Longmans & Co., Londres/NY, 1890 (= trad. Italiana, *Gli ariani del IV secolo*. Jaca Books, Milán, 1981).
- NORDBERG, H., *Athanasius and the Emperor*, Societas Scientiarum Fennica, Helsinki, 1963.
- NORDEN, E., *Agnostos Theos: Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede*, Teubner, Leipzig, 1996² (Ed. y traducción italiana a cargo de C. O. Tommasi Moreschini, E. Norden, *Dio Ignoto. Ricerche sulla storia della forma del discorso religioso*, Brescia, Morcelliana, 2002).
- NESTLE, E y ALAND, K. (eds.), *Novum Testamentum Graece*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1993²⁷.
- OAKLEY, F., *Kingship. The Politics of Enchantment*, Blackwell, Oxford, 2006.

- O'DONOVAN, O y LOCKWOOD O'DONOVAN, J., *From Irenaeus to Grotius. A Sourcebook in Christian Political Thought*, Eerdmans, Michigan–Cambridge, 1999
- O'MEARA, *Plotinus. An Introduction to the Enneads*, Oxford University Press, Oxford, 2005²,
- OORT, J. van y HESSE, O., *Christentum und Politik in der Alten Kirche*, Peeters, Lovaina, 2009.
- OPELT, I., "Hilarius von Poitiers als Polemiker" *VChr.*, 27, 1973, pp. 203-217.
- , "Former der Polemik bei Lucifer von Calaris" *VChr.*, 26, 1972, pp. 200-226.
- ORBE, A., *Estudios sobre la teología cristiana primitiva*, Madrid, Ciudad Nueva, 1994.
- , *Introducción a la teología de los siglos II y III*. Sígueme, Salamanca, 1988.
- , *Teología de San Ireneo*, vols. 1-3, BAC, Madrid, 1987.
- , *Estudios valentinianos I/1, Hacia la primera teología de la procesión del verbo*, Pontificia Università Gregoriana, Roma, 1958.
- ORLANDONI, G., "La predicazione omiletica. Analisi sociologico del processo di comunicazione", *Lateranum* 43, 1977, pp. 175-197.
- OSBORN, E., *Irenaeus of Lyons*, Routledge, Londres, 2003.
- OTTEN, W., "The Texture of Tradition: The Role of the Church Fathers in Carolingian Theology", en I. Backus (ed.), *The Reception of the Church Fathers in the West. From the Carolingians to the Maurists*, vol. 1, Brill, Leiden, 1997.
- PASCHOUD, F., *Roma Aeterna. Études sur le patriotisme romain dans l'Occident latin a l'époque des grandes invasions*, Institut Suisse de Rome, Neuchâtel, 1967.
- PASCHOUD, F., y SZIDAT, J. (eds.), *Usurpationem in der Spätantike. Aktum des Kolloquiums "Stattsrich und Stattlichkeit"*, Franz

- Steiner Verlag, Stuttgart, 1997.
- PADOVESE, L., « Ministerio episcopal e *memoria* nel pensiero d'Ilario di Poitiers » en E. Romero Pose (ed.), *Pléroma. Miscelánea en homenaje al P. Antonio Orbe*, Santiago de Compostela, 1990, pp. 461-477.
- PALANQUE, J. (et al.), *La Iglesia del Imperio*. A. Fliche y V. Martin, (dirs.), *Historia de la Iglesia*, vol. III, Edicep, Valencia, 1981-.
- , " La Gaule chrétienne au temps de Saint Hilaire" en *Hilaire et son temps. Actes du colloque de Poitiers, 29 septembre-3 octobre 1968*. Études Augustiniennes, Paris, 1969, pp.19-42.
- PALAZZO, E., *L'espace rituel et le sacré dans le Christianisme. La liturgie de l'autel portatif dans l'Antiquité et au Moyen Age*, Brepols, Turnhout, 2008.
- PALUMBO STRACCA, B. M., "Metro ionico per l'eresia d'Ario", *Orpheus* 11, 1990, pp. 65-83.
- PARDINI, A., "Citazioni letterali dalla ΘΑΛΕΙΑ in Atanasio, AR. 1, 5-6", *Orpheus* 12, 1991, pp. 411-428.
- PARICIO, J. (Dir.), *Poder político y derecho en la Roma clásica*. Editorial Complutense, Madrid, 1996.
- PARSONS, W., "The Influence of *Romans* XIII on Pre-Agustinian Christian Political Thought" *ThS*, 1, 1940, pp. 337-364.
- PARVIS, S., *Marcellus of Ancyra and the Lost Years of the Arian Controversy (325-345)*. Oxford University Press, Oxford, 2006.
- , "Marcellus or Vitalis: Who Presided at Ancyra 314?", *StudPatr* 34, 2001, pp. 197-203.
- PARYS, M. van., "Exégèse et théologie trinitaire : Prov. 8, 22 chez les Pères Cappadociens", *Irénikon* 47, 1970, p. 362-379.
- PÁSZTORI-KUPÁN, I., *Theodoret of Cyrus*. Routledge, Londres-Nueva York, 2006.
- PATOUT BURNS, J., *Cyprian the Bishop*. Routledge, Londres, 2002.

- , “The Economy of Salvation: Two Patristic Traditions” *ThS*, 37, 1976, pp. 598-619.
- PAVAN, M., “Cristianesimo e Impero romano nel IV secolo d. C”, en G. Bonamente y A. Nestori (eds.), *I cristiani e l’Impero nel IV secolo. Coloquio sul cristianesimo nel mondo antico*, Pubblicazioni della facoltà di Lettere e Filosofia dell’Università di Macerata, Macerata, 1988, pp. 1-16.
- PELIKAN, J., *The Emergence of the Catholic Tradition (100-600). He Christian Tradition. A History of the Development of Doctrine, vol. I*, The University of Chicago Press, Chicago-Londres, 1971.
- PELLAND, G., *Eusebio e Ilario di Poitiers*, en E. dal Covolo, R. Uglione y G.M. Vian (eds.), *Eusebio di Vercelli e il suo tempo*. LAS, Roma, 1997, pp. 247-254.
- , “La *subiectio* du Christ chez Saint Hilaire” *Gregorianum* 64, 1983, pp. 423-452.
- , “Le thème biblique du Règne chez Sain Hilaire de Poitiers” *Gregorianum* 60, 1979, pp. 639-674.
- PELLEGRINO, M., " La poesia di Sant’Ilario di Poitiers " *VChr.* 1, 1947, pp. 201-226.
- PENNA, R., “La dimensione politica del *ethos* cristiano secondo *Rm* 13, 1-7 nel suo contesto”, *RSB* 18, 2006, pp. 183-201.
- PEÑAMARÍA DE LLANO, A., *La salvación por la fe. La noción fides en Hilario de Poitiers. Estudio filológico-teológico*. Aldecoa, Burgos, 1981.
- , “Libertad, mérito y gracia en la Soteriología de Hilario de Poitiers ¿Precursor de Pelagio o Agustín?”, *ReAug* 20, 1974, pp. 234-250.
- PÉREZ MÁS, J., *El Cisma Luciferiano. Un intento de reconstrucción histórica*. Roma, Institutum Patristicum Augustinianum, 2008.
- PERKINS, J., *Roman Imperial Identities in the Early Christian Era*, Routledge, Londres-Nueva York, 2009.

- PERRONE, L., “De Nicea (325) a Calcedonia (451)”, en G. Alberigo (ed.), *Storia dei concili ecumenici*, Brescia, 1993, pp.
- PETERSON, E., *El monoteísmo como problema político*, Trotta, Madrid, 1999.
- PETRI, S., *Introduzione a Ilario di Poitiers*. Morcelliana, Brescia, 2007.
- PETTERSEN, A., “To Flee or not to Flee: an Assessment of Athanasius’ *De fuga sua*”, en W. J. Sheils, *Persecution and Toleration*, Oxford, 1984, pp. 29-43.
- PIÉTRI, C., “La conversion de Rome et la primauté du pape (IV^e et VI^e s.)”, en M. Maccarrone (ed.), *Il primato del vescovo di Roma nel primo millennio : ricerche e testimonianze*, Libreria Editrice Vaticana, Ciudad del Vaticano, 1991, pp. 219-243.
- , “La politique de Constance II: un premier césaropapiste ou l’Imitatio Constantini?”, en O. Reverdin y B. Grange (eds.), *L’Église et l’Empire au IV^e siècle*, Fundación Hardt, Vandoeuvres-Ginebra, 1989, pp. 113-172.
- , “La question d’Athanasie vue de Rome (338-360)” en Ch. Kannengiesser (ed.), *Politique et Théologie chez Athanasie d’Alexandrie*, París, 1974, p. 99-126.
- PIGANIOL, A., *L’Empire Chrétien (325-395)*, Presses Universitaires de France, París, 1972, 2^a ed.
- PILARA, G., “Sui tribunali ecclesiastici nel IV e V secolo”, *StudRom* 52, 2004, pp. 353-378.
- PILLONI, F., *Teologia come sapienza della fede: teologia e filosofia nella crisi ariana del IV secolo*. Dehoniane, Bologna, 2003.
- PINCHERLE, A., “Ancora sull’arianesimo alla chiesa africana nel IV secolo”, *Studi e materiali de Storia delle Religioni*, 1968, 169-184.
- PIÑERO, A., “Cristianismo primitivo y Estado”, en J. Alvar y J. M^a Blázquez (eds.), *Héroes y antihéroes en la Antigüedad clásica*, Madrid, 1997, pp. 247-266.

- PIRAS, A., " Il simbolo di Nicea secondo un'antica versione latina di Lucifero di Cagliari (*Parc.* 18, 16-36)" *Theologica & Historica*, 12, 2003.
- , "Bibbia e *sermo biblicus* negli scritti luciferiani" en S. Laconi (ed.), *La figura e l'opera di Lucifero di Cagliari. Una rivisitazione*, Istituto Patristico Augustinianum, Roma, 2001, pp. 131-144
- , "Kritische Bemerkungen zur Schrift *de Athanasio* des Lucifer von Calaris", *VChr.*, 46, 1992, pp. 57-74.
- PIZZOLATO, L. F., "Ambrogio e la libertà religiosa nel IV secolo" en E. dal Covolo y R. Uglione (eds.), *Cristianesimo e istituzioni politiche. Da Costantino a Giustiniano*. BSR 134, LAS, Roma, 1997, pp. 143-156.
- POINSOTTE, J. M., "Un Nero rediuius chez un poète apocalyptique du III siècle (Commodien) », en J. M. Croisille, R. Martin e Y. Perrin, *Neroniana V, Néron : Histoire et légende*, Latomus, Bruselas, 1999, pp. 201-213.
- POLLARD, T. E., "Marcellus of Ancyra, a Neglected Father", en J. Fontaine y Ch. Kannengiesser (eds.), *Epektasis, Mélanges patristiques offerts au cardinal Jean Daniélou*, París, 1972,
- , *Johannine Christology and the Early Church*. Cambridge University Press, Cambridge, 1970.
- , "The Origins of Arianism", *JThS*, 9, 1958, pp. 103-111.
- , "Lógos and Son in Origen, Arius and Athanasius" *StudPatr* 2, 1957, pp. 282-287.
- POUDERON, B., y DUVAL, Y. M., (dirs.), *L'historiographie de l'Église des premiers siècles*, París, Beauchesne, 2001.
- POURKIER, A., *L'hérésiologie chez Épiphane de Salamine*, Beauchesne, París, 1992.
- PRADEAU, J. F., *L'imitation du principe. Plotin et la participation*, París, 2003.

- PRESTIGE, G. L., *Dios en el pensamiento de los Padres*. Secretariado Trinitario, Salamanca, 1977.
- , “ἀγέν[ν]ητος and γεν[ν]τός, and Kindred Words, in Eusebius and Early Arians” *JThS*, 24, 1923, pp. 486-496.
- PUCCIARELLI, E., *I cristiani e il servizio militare. Testimonianze dei primi tre secoli*, Nardini Editore, Florencia, 1987.
- PUENTE OJEA, G., *Ideología e Historia. La formación del cristianismo como fenómeno ideológico*. Madrid, 2001⁸.
- QUACQUARELLI, A., “Fondamenti della retorica classica e cristiana”, *VetChr* 25, 1988, pp. 127-148.
- , “L’antitesi retorica”, *VetCh*, 19, 1982, 223-237.
- RABASSA, C., y STEPPER, R. (eds.), *Imperios sacros, monarquías divinas*, Universidad Jaume I, Castellón de la Plana, 2002.
- RAHLFS, A. (ed.), *Septuaginta*, Württembergische Bibelanstalt, Stuttgart, 1962⁷, 2 vols.
- RAHNER, H., *L’Église et l’État dans le christianisme primitif*. Paris, Cerf, 1964.
- RANKIN, D., “Tertullian and the Imperial Cult”, *StudPatr*, 34, 2001, pp. 204-216.
- RAPP, C., *Holy Bishops in Late Antiquity. The Nature of Christian Leadership in an Age of Transition*. University of California Press, Berkeley, 2005.
- , “Imperial Ideology in the Making : Eusebius of Cesarea on Constantine as Bishop”, *JThS*, 49, 1998, pp. 685-695.
- RÉBILLARD, E., “La figure du catéchumène et le problème du délai du baptême dans la pastorale d’Augustin” en G. Madec (ed.), *Augustin prédicateur (395-411) : actes du colloque international de Chantilly (5-7 septembre 1996)*, Institut d’Études Augustiniennes, Paris, 1998, pp. 285-292.
- REPSHER, B., *The Rite of Church Dedication in the Early Medieval Era*, Edwin Mellen Press, Lewiston, 1998.

- RITTER, A. M., *L'Église et l'Etat : point de vue du christianisme ancien*. Peter Lang, Berna, 2005.
- , *Das Konzil von Kostantinopel und sein Symbol*. Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1965.
- RIZZI, M., “Teologia politica: la rappresentazione del potere e il potere della rappresentazione”, en P. Bettolo y G. Filoramo (eds.), *Il Dio mortale. Teologie politiche tra antico e contemporaneo*, Morcelliana, Brescia, 2002, pp. 267-298.
- ROBERTSON, J. M., *Christ as Mediator. A Study of the Theologies of Eusebius of Caesarea, Marcellus of Ancyra, and Athanasius of Alexandria*, Oxford, Oxford University Press, 2007.
- RODRÍGUEZ GERVÁS, M. J., “Mujeres imperiales en la *domus* constantiniana”, *SHHA* 22, 2004, pp. 125-138.
- , *Propaganda política y opinión pública en los panegíricos latinos del Bajo Imperio*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1991.
- ROLDANUS, J., *The Church in the Age of Constantine. The Theological Challenges*. Routledge, Londres-Nueva York, 2006.
- ROMEO, L., “Giudei e pagani nella storia della salvezza secondo il Commento a Matteo d’Ilario di Poitiers”, *SMRS* 9, 1985, pp. 341-352.
- ROMERO POSE, E., “Medio siglo de estudios sobre el donatismo” en J. J. Ayán Calvo (ed.) *Eugenio Romero Pose, Estudios sobre el Donatismo, Ticonio y Beato de Liébana*, Madrid, 2008, pp. 59-84.
- ROSEN, K., “Lucifer von Cagliari und Constantius II. Ein Beitrag zur Quellenkritik” en Laconi S. (ed.), *La figura e l’opera di Lucifero di Cagliari. Una rivisitazione. Atti del I Convegno Internazionale, Cagliari, 5-7 dicembre, 1996*. Istituto Patristico Augustinianum (Studia Ephemeridis Augustinianum 75), Roma, 2001, pp. 63-71.
- , “Ilario di Poitiers e la relazione tra la Chiesa e lo Stato”, en G. Bonamente y A. Nestori (eds.), *I cristiani e l’Impero nel IV secolo. Coloquio sul cristianesimo nel mondo antico*,

Pubblicazioni della facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Macerata, Macerata, 1988, pp. 63-74.

ROUET, A., “Le rôle doctrinal de l'évêque dans la cité”, en D. Bertrand (dir.), *Dieu Trinité d'hier à demain avec Hilaire de Poitiers. Actes du congrès-colloque du Futuroscope de Poitiers (15-17 novembre 2002)*, Cerf, Paris, 2010, pp. 419-131.

ROUSSEAU, Ph., “Ascetics as Mediators and as Teachers”, en J. Howard-Johnston y P. A. Hayward (eds.), *The Cult of Saints in late Antiquity and the Early Middle Ages. Essays on the Contribution of Peter Brown*, Oxford, 2002, pp. 45-59.

RUSSELL, N., *Theophilus of Alexandria*. Routledge, Londres-Nueva York, 2007.

SABATIER, P. (ed), *Bibliorum Sacrorum latinae versiones antiqua seu Vetus Italica*, Brepols, Turnhout, 1991.

SANCHEZ, S. J. G., *Priscillien, un chrétien non conformiste. Doctrine et pratique du priscillianisme di IV^e au VI^e siècle*, Beauchesne, Paris, 2009.

SÁNCHEZ LEÓN, J. C., “Los sermones del obispo Potamio de Lisboa”, *Espacio, Tiempo y Forma Serie II, Historia Antigua*, t. 11, 1998, pp. 501-521.

SANCHO GÓMEZ, M. P., *Guerra y política en el Imperio romano de Occidente (337-361)*, Tesis doctoral inédita de la Universidad de Murcia, Murcia, 2008.

SANSTERRE, J. M., “Eusèbe de Césarée et la naissance de la théorie césaropapiste » *Byzantion* 42, 1972, pp. 131-195.

SAVIO, F., *Punti controversi nella questione del papa Liberio*, Federico Pustet, Roma, 1907.

SAXER, V., “Fonti storiche per la biografia d'Eusebio”, en E. Dal Covolo, R. Uglione y G. M. Vian, *Eusebio di Vercelli e il suo tempo*, LAS, Roma, 1997, pp. 121-152.

SCATTOLA, M., *Teologia politica*, Bolonia, Il Mulino, 2007.

- SCHATZ, K., *El primado del papa. Su historia desde los orígenes hasta nuestros días*, Sal Terrae, Santander, 1996.
- SCHENDEL, E., *Herrschaft und Unterwerfung Christi. 1 Korinther 15, 24-28 in Exegese und Theologie der Väter bis zum Ausgang des 4. Jahrhunderts*, Mohr, Tübingen, 1971,
- SCHOEDEL, W. R., *Ignatius of Antioch: a Commentary on the Letters of Ignatius of Antioch*, Hermeneia, Philadelphia, 1985
- SCHOTT, J. M., *Christianity, Empire and the making of Religion in Late Antiquity*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2008.
- SCHUBERT, C., "Ein wiedergewonnenes Schreiben des Eusebius von Vercelli" *ZAC* 10, 2006, pp. 15-18
- SCOTT P.y CAVANAUGH, W. T. (eds.), *The Blackwell Companion to Political Theology*, Blackwell, Oxford, 2004.
- SEIBT, K., *Die Theologie des Markell von Ancyra*. Berlin, Walter de Gruyter, 1994.
- SELINGER, R., *The Mid-Third Century Persecutions of Decius and Valerian*, Peter Lang, Frankfurt, 2004.
- SENELART, M., *Les arts du gouverner. Du régime médiéval au concept de gouvernement*, Éd. du Seuil, Paris, 1995.
- SESBOÜÉ, B., *Jesucristo, el único mediador. Ensayo sobre la redención y la salvación*. Tomo 1, Salamanca, Ágape, 1990.
- SESTON, W., "Constantine as Bishop", *JRS*, 37, 1947, pp. 127-131.
- SETTON, K. M., *Christian Attitudes towards the Emperor in the Fourth Century*, Columbia Univ. Press, Nueva York, 1941.
- SHAW, B., "Who were the Circumcellions?", en A. H. Merrills (ed.), *Vandals, Romans, and Berbers: New Perspectives on Late Antique Africa*, Aldershot, Ashgate, 2004, pp. 227-258.
- , "African Christianity: Disputes, Definitions, and Donatists", en M. R. Greenshields y T. A. Robinson (eds.), *Orthodoxy and Heresy in Religious Movements: Discipline and Dissent*, Lewiston, 1992, pp. 4-34.

- SHEILS, W. J., *Persecution and Toleration*, Oxford University Press, Oxford, 1984.
- SHELTON, K. J., "Usurpers' Coins : the Case of Magnentius", *ByzF* 8, 1982, pp. 211-235.
- SIMONETTI, M., "Lucifero di Cagliari nella controversia ariana" en Laconi S. (ed.), *La figura e l'opera di Lucifero di Cagliari. Una rivisitazione. Atti del I Convegno Internazionale, Cagliari, 5-7 dicembre, 1996*. Istituto Patristico Augustinianum (Studia Ephemeridis Augustinianum 75), Roma, 2001, pp. 9-28.
- , "Dal nicenismo al neonicenismo. Rassegna di alcune pubblicazioni recenti" *Augustinianum*, 38, 1998, pp. 5-28.
- , "Eusebio nella controversia ariana", en dal Covolo, E; Uglione, R. y Vian, G.M. (eds.), *Eusebio di Vercelli e il suo tempo*. LAS, Roma, 1997, pp. 155-179.
- , *Studi sulla cristologia del II e III secolo*. Istituto Patristico Augustinianum (Studia Ephemeridis Augustinianum 44), Roma, 1993.
- , "Il concilio di Alessandria del 362 e l'origine della formula trinitaria. *Augustinianum* 30, 1990, pp. 353-360.
- , *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica*. Istituto Patristico Augustinianum (Studia Ephemeridis Augustinianum 23), Roma, 1985.
- , "Per typica ad uera. Note sull'esegesi di Ireneo". *VetChr.*, 18, 1981, pp. 357-382.
- , "Ancora su Homooúsios a proposito di due recenti studi." *VetChr.*, 17, 1980, pp. 85-98.
- , "Praecursor ad inferos. Una nota sull'interpretazione patristica di Matteo 11, 3" *Augustinianum* 20, 1980, pp. 367-382.
- , "Il regresso della teologia dello Spirito santo in Occidente dopo Tertulliano" *Augustinianum* 20, 1980, pp. 655-669.
- , "La política antiariana di Ambrogio", en G. Lazzati (ed.),

- Ambrosius episcopus. *Atti del Congresso internazionale di studi ambrosiani nel XVI centenario della elevazione di sant'Ambrogio alla cattedra episcopale*, Milán, 1976, vol. 1, pp. 266-285.
- , *La crisi ariana nel IV secolo*. Istituto Patristico Augustinianum (Studia Ephemeridis Augustinianum 11), Roma, 1975.
- , “Teologia alessandrina e teologia asiatica al concilio di Nicea.” *Augustinianum* 13, 1973, pp. 369-398.
- , “La tradizione nella controversia ariana.” *Augustinianum*, 12, 1972, pp. 37-50.
- , “Note di cristologia pneumatica” *Augustinianum*, 12, 1972, pp. 201-232.
- , “Note sulla teologia trinitaria di Origine.” *VetChr.*, 8, 1971, pp. 273-307.
- , “Osservazioni sull’*Altercatio Heracliani cum Germinio*” *VChr.*, 21, 1967, pp. 39-58.
- , *Studi sull’arianesimo*. Roma. 1965.
- , “L’esegesi ilariana di Col. 1, 15 a” *VetChr.* 2, 1965, pp. 165-182.
- , “Note sul commento a Matteo di Ilario di Poitiers”. *VetChr.* 1, 1964, pp.35-64.
- , “Appunti per una storia dello scisma luciferiano”, *Atti del Convegno di studi religiosi sardi. Cagliari 24-26 maggio, 1962*. Padua, 1963, p.
- SINISCALCO, P., *Il senso della storia. Studi sulla storiografia cristiana antica*. Rubbinetto, Mesina, 2003.
- , “Gli imperatori romani e il cristianesimo nel IV secolo” en Gaudemet, J., Siniscalco P. y Falchi, G.L. (eds.), *Legislazione imperiale e religione nel IV secolo*. Istituto Patristico Augustinianum (Sussidi Patristici 11), Roma, 2000, pp. 67-120.
- , *Il cammino di Cristo nell’Impero Romano*. Laterza, Roma, 1987⁶.
- SINNINGEN, W. G., “Three Administrative Changes Ascribed to Constantius II”. *AJPh* 83, 1962, pp. 369-382.

- SIZGORICH, T., "Not Easily Were Stones Joined by the Strongest Bounds Pulled Asunder: Religious Violence and Imperial Order in the Later Roman World" *JEChS* 15, 2007, pp. 75-101.
- SKARSAUNE, O., "A Neglected Detail in the Creed of Nicaea 325" *VChr.*, 41, 1987, pp. 34-54.
- SLUSSER, M., "The Exegetical Roots of Trinitarian Theology" *ThS*, 49, 1988, pp. 461-476.
- SCHMEMMANN, A., "The Idea of Primacy in Orthodox Ecclesiology", en A. Meyendorff *et alii* (eds.), *The Primacy of Peter: Essays in Ecclesiology and the Early Church*, Saint Vladimir Seminar Press, Crestwood, 1992, pp. 145-171.
- SMITH, R., *Julians's Gods. Religion and Philosophy in the Thought and Action of Julian the Apostate*, Routledge, Londres, 1995.
- SMULDERS, P., *Hilary of Poitiers' Preface to his Opus Historicum. Translation and Commentary*. Brill, Leiden, 1995 [Suplemento de *Vig. Chr.*, nº 29].
- , "A Bold Move of Hilary of Poitiers *est ego erans*" *Vig. Chr.*, 42, 1988, pp. 121-131.
- , "Two Passages of Hilary's *Apologetica Responsa* Rediscovered", *Bijdragen* 39, 1978, pp. 234-243.
- , *La doctrine trinitaire de Saint Hilaire de Poitiers*, Roma, Universitas Gregoriana, 1944.
- SORDI, M. (ed.), "I rapporti di Ambrogio con gli imperatori del suo tempo", en L. F. Pizzolato y M. Rizzi, *Nec timeo mori. Atti del Congresso internazionale di studi nel XVI centenario della morte di Sant'Ambrogio*, Vita e Pensiero, Milán, 1998.
- , *L'Impero romano-cristiano. Problemi politici, religiosi, culturali*, Coletti, Roma, 1991.
- , *I cristiani e l'Impero romano*, Jaca Book, Milán, 1983.
- , (ed.), *Aspetti dell'opinione pubblica nel mondo antico*, vol. 2, Vita e Pensiero, Milán, 1978.

- SOTINEL, C., "La circulation d'information dans les Églises", en L. Capdetrey y J. Nelis-Clément (eds.), *La circulation de l'information dans les états antiques*, Ausonius, Burdeos, 2006, pp. 177-194.
- SOUTER, A., "Quotations from the Epistles of St Paul in St Hilary *On the Psalms*" *JThS*, 18, 1917, pp. 73-77.
- SPANNEUT, M., *Le stoïcisme des pères de l'Église de Clément de Rome à Clément d'Alexandrie*, Seuil, París, 1957.
- , "La position théologique d'Eustathe d'Antioche" *JThS*, 5, 1954, pp. 220-224
- , *Recherches sur les écrits d'Eustathe d'Antioche avec une nouvelle édition des fragments dogmatiques et exégétiques*. Lille, Publications de la faculté de theologie de l'Université Catholique de Lille, 1948.
- SPELLER, L. A., "A Note on Eusebius of Vercelli and the Council of Milan", *JThS*, 36, 1985, pp. 157-165.
- , "New Light on Photinians: The Evidence of Ambrosiaster" *JThS*, 34, 1983, pp. 99-113.
- SPENCE, S., *The Parting of the Ways. The Roman Church as a Case Study*, Brill, Leiden, 2004.
- STAGEMANN, E. W. y W., *Historia social del cristianismo. Los inicios del judaísmo y las comunidades cristianas en el mundo mediterráneo*. Verbo divino, Estella, 2001.
- STEAD, G. C., "The Word «From Nothing»", *JThS* 49, 1998, pp. 671-684.
- , "Was Arius a Neoplatonist?", *StudPatr* 32, 1997, pp. 39-52.
- , "Arius in Modern Research" *JThS*, 45, 1994, pp. 24-36.
- , "The Arian Controversy: A New Perspective", EPMHNEYMATA. *Festschrift in Honour of Hadwig Hörner*, H. Eisenberger, Heildelberg, 1990, pp. 51-59.
- , "Athanasius' Earliest Written Work" *JThS*, 39, 1988, pp. 76-91.

- , “Arius on God’s Many Words” *JThS*, 36, 1985, pp. 153-157.
- , “St. Athanasius on the Psalms” *VChr.*, 39, 1985, pp. 65-78.
- , “The Scriptures and the Soul of Christ in Athanasius” *VChr.*, 36, 1982, pp. 233-250.
- , “The *Thalia* of Arius and the Testimony of Athanasius” *JThS*, 29, 1978, pp. 20-52.
- , *Divine Substance*, Clarendon Press, Oxford, 2000².
- , “Rhetorical Method in Athanasius” *VChr.*, 30, 1976, pp. 121-137
- , “The Concept of Divine Substance” *VChr.*, 29, 1975, pp. 1-14.
- , , “*Homooúsios* dans la pensée de Saint Athanase”, en Ch. Kannengiesser (ed.), *Politique et Théologie chez Athanase d’Alexandrie*, Paris, 1974, pp. 231-253.
- , “Eusebius and the Council of Nicaea” *JThS*, 24, 1973, pp. 85-100.
- , “The Platonism of Arius” *JThS*, 15, 1964, pp. 16-31.
- , “Divine Substance in Tertullian” *JThS*, 14, 1963, pp. 46-66.
- , “The Significance of the *Homooúsios*” *StudPatr* 3, 1961, pp. 397-401.
- STICKLER, A. M., “Il gladius negli atti dei Concili e dei RR. Pontefici sino a Graziano e Bernardo di Clairvaux”, *Salesianum* 13, 1951, pp. 414-445.
- STOCKHAUSEN, A. Von., “Athanasius in Antiochien” *ZAC* 10, 2006, pp. 86-102.
- STORCH, R.H., “The Eusebian Constantine” *ChHist* 40, 1971, pp. 145-155.
- STAUB, J., “Konstantius Verzicht auf den Gang zum Kapitol”, *Historia* 4, 1955, pp. 297-313.
- STRONG, T. B., “The History of the Theological Term *Substance*: part I” *JThS*, 2, 1901, pp.
- , “The History of the Theological Term *Substance*: part II” *JThS*, 3, 1901, pp. 22-40.

- STROUMSA, G., "Christ's Laughter: Docetic Origins Reconsidered." *JEChS*, 12, 2004, pp. 267-288.
- STUDER, B., "Una valutazione critica del neoniconismo" *Augustinianum*, 38, 1998, pp. 29-48.
- , "Eusebio e i rapporti con la Chiesa di Roma" en dal Covolo, E; Uglione, R. y Vian, G.M. (eds.), *Eusebio di Vercelli e il suo tempo*. LAS, Roma, 1997, pp. 181-189.
- , *La riflessione teologica nella Chiesa imperiale (sec. IV e V)*. Istituto Patristico Augustinianum, Roma, 1989.
- SUBASH, W. J., *Litterary and Theological Support for the Pauline Authorship of Romans 13, 1-7*, Dallas Theological Seminary, Dallas, 2001.
- SWIFT, L y OLIVER, H., "Constantius II on Flavius Philippus". *AJPh* 83, 1962, pp. 247-264.
- TAKÁCS, S. A., *The Construction of Authority in Ancient Rome and Byzantium: The Rhetoric of Empire*, Cambridge University Press, Cambridge, 2009.
- , "Confusión en la tierra, paz en los cielos. Galieno y los cristianos.", en E. Muñiz Grijalvo y R. Urías Martínez (eds.), *Del Coliseo al Vaticano. Claves del cristianismo primitivo*. Fundación José Manuel Lara, Sevilla, 2005, p. 153-173.
- TANTILLO, I., "Come un bene ereditario. Costantino e la retorica del impero-patrimonio", *Antiquité Tardive* 6, 1998, pp. 251-264.
- TAUBES, J., *The Political Theology of Paul*, Stanford University Press, Stanford, 2004.
- TEITLER, H. C., "Ammianus and Constantius: Image and Reality", en J. Den Boeft, D. Den Hengst y H. C. Teitler (eds.), *Cognitio gestorum: The Historiographic Art of Ammianus Marcellinus*, Amsterdam 1992, pp. 117-122.
- TEJA CASUSO, R., *Emperadores, obispos, monjes y mujeres. Protagonistas del cristianismo antiguo*, Trotta, Madrid, 1999.

- , “*Auctoritas vs. Potestas*: el liderazgo social de los obispos en la sociedad tardo-antigua”, en R. Teja, *Emperadores, obispos, monjes y mujeres. Protagonistas del cristianismo antiguo*, Trotta, Madrid, 1999, pp. 97-107.
- , “El ceremonial en la corte del Imperio romano tardío”, en R. Teja, *Emperadores, obispos, monjes y mujeres. Protagonistas del cristianismo antiguo*, Trotta, Madrid, 1999, pp. 37-71.
- TELFER, W., “Sozomen 1, 15. A Reply” *JThS*, 50, 1949, pp. 187-191.
- , “When Did the Arian Controversy Begin?” *JThS*, 47, 1946, pp. 129-142.
- TETZ, M., “Markellianer und Athanasios von Alexandrien. Die markellianische *Expositio fidei ad Athanasium* des Diakons Eugenios von Ankyra”, en W. Geerlings y D. Wyrwa (eds.), *Martin Tetz, Athanasiana. Zu leben und lehre des Athanasius*, Berlín, 1995, pp. 61-105.
- , “Ein enzyklisches Schreiben der Synode von Alexandrien (362)” *ZNW* 79, 1988, pp. 262-281.
- , “Zur biographie des Athanasius von Alexandrien”, *ZKG* 90, 1979, pp. 304-338.
- TILLEY, M. A., “When Schism Becomes Heresy in Late Antiquity: Developing Doctrinal Deviance in the Wounded Body of Christ (2006 NAPS Presidential Address)” *JEChS* 15, 2007, pp. 1-21.
- , “From Separatist Sect to Majority Church: The Ecclesiologies of Parmenian and Tychonius”, *StudPatr* 33, Lovaina, 1997, pp. 260-265.
- TIXERONT, J., *Histoire des dogmes dans l’antiquité chretienne*, vol. 2, J. Gabalda, París, 1930.
- TOMASSI MORESCHINI, C. O., “Tra politeismo, enoteismo e monoteismo: tensioni e collisioni nella cultura latina imperiale”, *Orpheus* 28, 2007, pp. 186-220.
- TORRANCE, T. F., *Divine Meaning. Studies in Patristic Hermeneutics*. T&T Clark, Edimburgo, 1995.

- TRIACCA, A. M., “Liturgia e catechesi nei Padri. Note metodologiche”, *Salesianum* 41, 1979, pp. 257-272.
- TRIGG, J. W., *Origen*. Routledge, Londres-Nueva York, 1998.
- TUGENE, G., *L'idée de nation chez Bède le Venerable*, Institut d'Études Augustiniennes, Paris, 2001,
- TUILIER, A., “Le sens du terme ὁμοούσιος dans le vocabulaire théologique d'Arius et de l'École d'Antioche”, *Studia patristica* 3, 1961, Berlin, pp. 421-431.
- TURCHETTI, M., *Tyrannie et tirannicide de la Antiquité à nos jours*. Paris, PUF, 2001.
- , “«Il faut obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes» (Actes 5 : 29). Aux sources théologiques du droit de résistance au siècle de la Réforme », en J. C. Zancarini (ed.), *Le droit de résistance, XII^e – XX^e siècle*, Colloque de Fontenay-Saint-Cloud, 12-13 mai 1995, ENS, Paris, 1999, p. 71-102.
- TURNER, C. H., “The Early Greek Commentators on the Gospel According to St. Matthew” *JThS*, 12, 1911, pp. 99-112.
- , “An Exegetical Fragment of the Third Century” *JThS*, 5, 1904, pp. 218-241.
- TWOMEY, V., *Apostolikos Thronos: the Primacy of Rome as Reflected in the Church History of Eusebius and the Historic-Apologetic Writings of Saint Athanasius the Great*, Aschendorff, Munster, 1982.
- TZAMALIKOS, P., *Origen: Philosophy of History and Eschatology*. Brill, Suplementos de *VChr.* 85, Leiden, 2007.
- , *Origen: Cosmology and Ontology of Time*. Brill, Suplementos de *VChr.* 77, Leiden, 2006.
- ULLMANN, W., *Principios de gobierno y política en la Edad Media*, Ariel, Barcelona, 1985
- , *Historia del pensamiento político en la Edad Media*, Ariel, Barcelona, 1983.

- , *Gelasius I. Das Papsttum an der Wende des Spätantike zum Mittelalter*, Hiersemann, Stuttgart, 1981.
- URÍBARRI BILBAO, G., *Monarquía y Trinidad. El concepto teológico “Monarchia” y la controversia “Monarquiana”*. Universidad Pontificia de Comillas-Sal Terrae, Madrid, 1996.
- , *La emergencia de la Trinidad inmanente. Hipólito y Tertuliano*. Universidad Pontificia de Comillas-Sal Terrae, Madrid, 1999.
- VAGGIONE, R.P., *Eunomius of Cyzicus and the Nicene Revolution*. Oxford University Press, Oxford, 2000.
- VALLEJO GIRVÉS, M., “Maltrato físico y moral: las condenas suplementarias a los desterrados a finales de la Antigüedad”, en G. Bravo y R. González Salinero (eds.), *Formas y usos de la violencia en el mundo romano*, Madrid 2007, 127-147.
- , *Locus horribilis?* El destierro en el Gran Oasis egipcio en la Antigüedad”, pp. 692-698.
- , “Obispos exiliados: mártires políticos entre el Concilio de Nicea y la eclosión monofisita”, en E. Reinhardt (ed.), *Tempus Implendi Promissa. Homenaje al Prof. Dr. Domingo Ramos-Lissón*, Eunsá, Pamplona 2000, 507-533.
- VANDERSPOEL, J., *Themistius and the Imperial Court. Oratory, Civil Duty and Paideia from Constantius to Theodosius*, The University of Michigan Press, Michigan, 1995.
- VENANZI, V., “Dogma e linguaggio trinitario nei Padri della Chiesa. Un panorama bibliografico, 1960-1972” *Augustinianum*, 13, 1973, pp. 425-453.
- VENTURA DA SILVA, G. (ed.), *Conflito cultural e intolerância religiosa no Império romano*, GM Gráfica e Editora, Vitória, 2008.
- , *Reis, santos e feiticeiros. Constâncio II e os fundamentos místicos da basileia (337-361)*, CCHN publicações, Vitória, 2003.
- VERHOEVEN, T., “*Monarchia* dans Tertullien *Adversus Praxean*” *VChr.*, 5, 1951, pp. 43-48.

- VEYNE, P., *El sueño de Constantino, El fin del Imperio pagano y el nacimiento del mundo cristiano*, Paidós, Barcelona, 2008.
- VIAN, G. M., *Filología e historia de los textos cristianos*. Bibliotheca divina, Cristiandad, Madrid, 2005.
- VITTINGHOFF, F., “Staat, Kirche und Dynastie beim tode Konstantins”, en O Reverdin y B. Grange (eds.), *L’Église et l’Empire au IV^e siècle*, Vandoeuvres-Ginebra, 1989, pp. 1-34.
- VOGEL, C., *Constance II et l’administration impériale*. AECR, Estrasburgo, 1979.
- VOGT, J., *Constantin der Grosse und sein Jahrhundert*, Bruckmann, Munich, 1960².
- VV.AA., *The Cambridge Ancient History vol. XIII, The Late Empire A.D. 337-425*. Cambridge University Press, Cambridge, 2001².
- WALLACE-HADRILL, A., “*Civilis princeps*: between Citizen and King”, *JRS* 72, pp. 32-48.
- WARDMAN, A. E., “Usurpers and Conflicts in the 4th Century”, *Historia* 33, 1984, pp. 220-237.
- WARREN HOLLERAN, J., *The Synoptic Gethsemane. A Critical Study*. Università Gregoriana Editrice, Roma, 1973.
- WEEDMAN, M., *The Trinitarian Theology of Hilary of Poitiers*. Brill, Leiden, 2008.
- , “Hilary and the Homoiousians: Using New Categories to Map the Trinitarian Controversy” *ChHist*, 76, n° 3, 2007, pp. 491-510.
- , “Not the Athanasius of the West. Hilary’s Changing Relationship with Athanasius” *SP* 42, 2006, pp. 411-415.
- , “Martyrdom and Docetism in Hilary of Poitiers’ De Trinitate” *AugStu.* 30, 1999, pp. 21-41.
- WEITHMAN, P., “Augustine’s Political Philosophy”, en E. Stump y N. Kretzmann (eds.), *The Cambridge Companion to Augustine*, Cambridge-Nueva York, 2001, pp. 234-252.
- WHITBY, M., “Images of Constantius” en I. W. Drijves y D. Hunt,

- The Late Roman World and Its Historian: Interpreting Ammianus Marcellinus*, Londres-Nueva York, 1999, pp. 77-88.
- , (ed.), *The Propaganda of Power. The Role of the Panegyric in Late Antiquity*, Brill, Leiden, 1998.
- WICKHAM, L., *Hilary of Poitiers: Conflicts of Conscience and Law in the Fourth Century Church*. Liverpool Univ. Press, Liverpool, 1997.
- WIDDICOMBE, P., *The Fatherhood of God from Origen to Athanasius*. Oxford University Press, Nueva York, 2000 (ed. revisada).
- WILD, P., *The Divinization of Man According to Hilary of Poitiers*. Mundelein, 1955.
- WILES, M. F., *Archetypal Heresy. Arianism through the Centuries*. Oxford Univ. Press, Oxford, 2001 (1996).
- , “The Theology of Eusebius of Emesa” *StudPatr* 19, 1989, pp. 267-280.
- , “The Nature of Early Debate about Christ’s Human Soul” *JEH* 16, 1965, pp. 139-151.
- , “In Defense of Arius” *JThS*, 13, 1962, pp. 339-347.
- WILKES, M., (ed.), *The World of John of Salisbury*, Blackwell, Oxford, 1984.
- WILLIAMS, D. H., “Justification by Faith: a Patristic Doctrine”. *JEH* 54, 2006, pp. 649-667.
- , “Monarchianism and Photinus of Sirmium as the Persistent Heretical Face of the Fourth Century” *HThS* 99, 2006, pp. 187-206.
- , *Ambrose of Milan and the End of the Nicene-Arian Conflicts*, Clarendon Press, Oxford, 2002².
- , “Defining Orthodoxy in Hilary of Poitiers’ *Commentarium in Matthaeum*” *JEChS*, 9, 2001, pp. 151-171.
- , “Another Exception to Later Fourt-Century “Arian” Typologies:

- The Case of Germinius of Sirmium”, *JEChS* 4, 1996, pp. 335-357.
- , “Polemics and Politics in Ambrose of Milan’s *De Fide*”, *JThS* 46, 1995, pp. 519-531.
- , “The Anti-Arian Campaigns of Hilary of Poitiers and the *Liber contra Auxentium*”, *ChHist* 61, 1992, pp. 7-22.
- , “A Reassessment of the Early Career and Exile of Hilary of Poitiers” *JEH*, 42, 1991, pp. 202-217.
- , “The Logic of Arianism”, *JThS*, 34, 1983, pp. 56-81.
- WILLIAMS, G. H., “Christology and Church-State Relations in the Fourth Century”, *ChHist* 20, 1951, pp. 3-33.
- WILLIAMS, R. D., *Arius. Heresy and Tradition*, Eerdmans, Michigan, 2002².
- , “Defining Heresy”, en A. Kreider (ed.), *The Origins of Christendom in the West*, T & T Clark, Edimburgo-Nueva York, 2001, pp. 313-335.
- (ed.), *The Making of Orthodoxy: Essays in Honor of Henry Chadwick*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989.
- , “Does it Make Sense to Speak of Pre-Nicene Orthodoxy?” *The Making of Orthodoxy: Essays in Honor of Henry Chadwick*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989, pp. 1-23.
- , “Arius et le Melitian Schism”, *JThS*, 37, 1986, pp. 35-52.
- , “The Quest for the Historical *Thalia*”, G. Gregg (ed.), *Arianism: Historical and Theological Reassessments*, Philadelphia, 1985, pp. 1-9.
- WILLIAMS, S. y FRIELL, G., *The Rome that Did not Fall. The Survival of the East in the Fifth Century*, Routledge, Londres-Nueva York, 1999.
- WIKENHAUSER, A., *El Apocalipsis de San Juan*, Herder, Barcelona, 1969.
- WILKEN, R. L., “In Defence of Allegory”, *MTh* 14, 1998, pp. 197-212.

- WILLIS, G. G., *Saint Augustine and the Donatist Controversy*, SPCK, Londres, 1950.
- WINDEN, J. L. M., "On the Date of Athanasius' Apologetical Teatrises" *VChr*, 29, 1975, pp. 291-295.
- WINSLOW, D. F., "Christology and Exegesis in the Cappadocians", *ChHist* 40, 1971, pp. 389-396.
- WOLFSON, H. A., *The Philosophy of the Church Fathers*, Harvard Univ. Press, Cambridge (MA)-Londres, 1976³.
- , "Philosophical Implications of Arianism and Apollinarism", *DOP* 12, 1958, pp. 3-28.
- WOLINSKI, J., "L'emploi de τριάς dans les *Traitées contre les Ariens* d'Athanase d'Alexandrie", *StudPatr* 21, 1989, pp. 448-455.
- WOODS, D., "Ammianus Marcellinus and bishop Eusebius of Emesa", *JThS*, 54, 2003, pp. 585-591.
- , "The Church of St. Acacius at Constantinople", *VChr.*, 55, 2001, pp. 201-207.
- , "Three Notes on Aspects of the Arian Controversy c. 354-367 c.e." *JThS*, 44, 1993, pp. 604-619.
- YARZA URKIOLA, V., *Potamio de Lisboa: Estudio, edición, crítica y traducción de sus obras*. Universidad del País Vasco, Anejos de *Veleia*, nº 14, Vitoria, 1999.
- YUGE, T. y DOI, M. (eds.), *Forms of Control and Subordination in Antiquity*, Brill, Leiden, 1988.
- YOUNG, F. (ed.), *Early Christian Literature*, Cambridge University Press, Cambridge, 2007.
- , *Biblical Exegesis and the Formation of Christian Culture*. Cambridge University Press, Cambridge, 1997.
- , *From Nicaea to Chalcedon. A Guide to the Litterature and Its Background*, SCM Press, Londres, 1983.
- , "A Reconsideration of Alexandrian Christology", *JEH*, 22, 1971, pp. 103-114.

- ZACHHUBER, J., “Basil and the Three Hypostases Tradition. Reconsidering the Origins of Cappadocian Theology”, *ZAC* 5, nº1, 2001, pp. 65-85.
- , “The Antiochene Synod of AD 363 and the Beginning of Ne-Niceneism” *ZAC* 4, 2000, pp. 83-101.
- ZANCARINI, J. C., (ed.), *Le droit de résistance, XII^e – XX^e siècle*, Colloque de Fontenay-Saint-Cloud, 12-13 mai 1995, ENS, París, 1999.
- ZUCCOTTI, F., *Furor haereticorum. Studi sul trattamento giuridico della follia e sulla persecuzione della eterodossia religiosa nella legislazione del tado Impero romano*, Milán, Giuffrè, 2002.
- , *Il giuramento nel mondo giuridico e religioso antico. Elementi per uno studio comparatistico*, Giuffrè, Milán, 2000.
- ZURUTUZA, H., “La intolerancia religiosa de Constancio II: algunas puntualizaciones sobre el exilio de los adversarios”, en J. Fernández Ubina y M. Marcos (eds.), *Libertad e intolerancia religiosa en el Imperio romano*, Madrid, Universidad Complutense, 2007, pp. 115-126.